
A 470

BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT



BULLETIN

DE

l'École Française

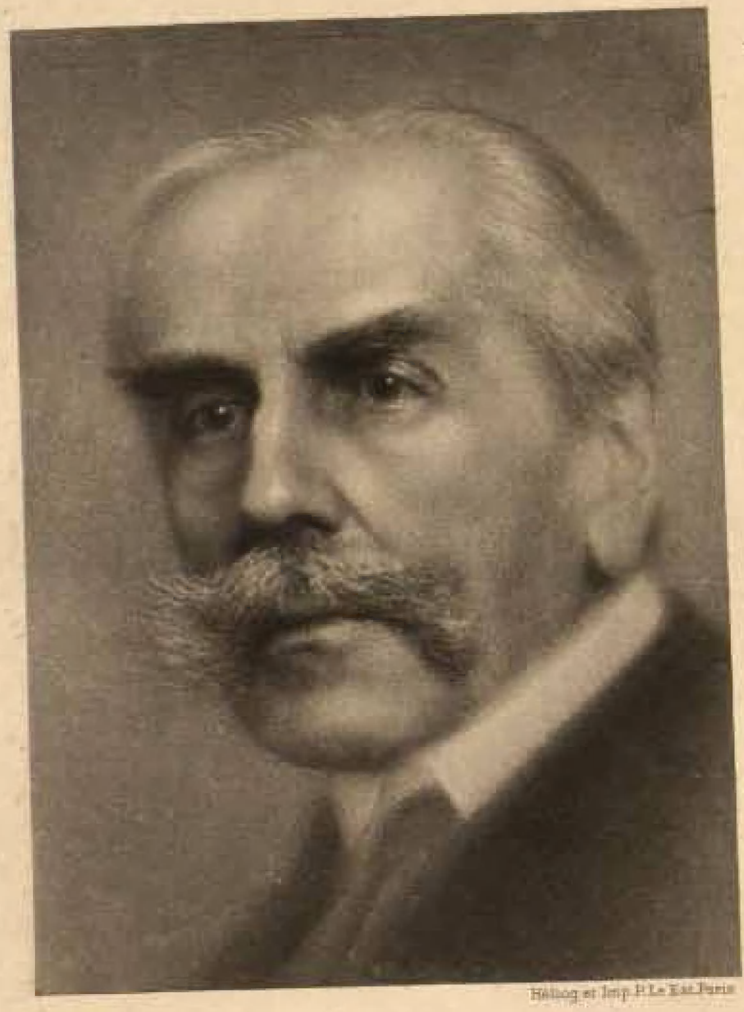
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XXVIII. — 1928



HANOI

1929



Héliog et Imp. P. Le Roy. Paris

Emile Senart
1847 – 1928

A LA MÉMOIRE

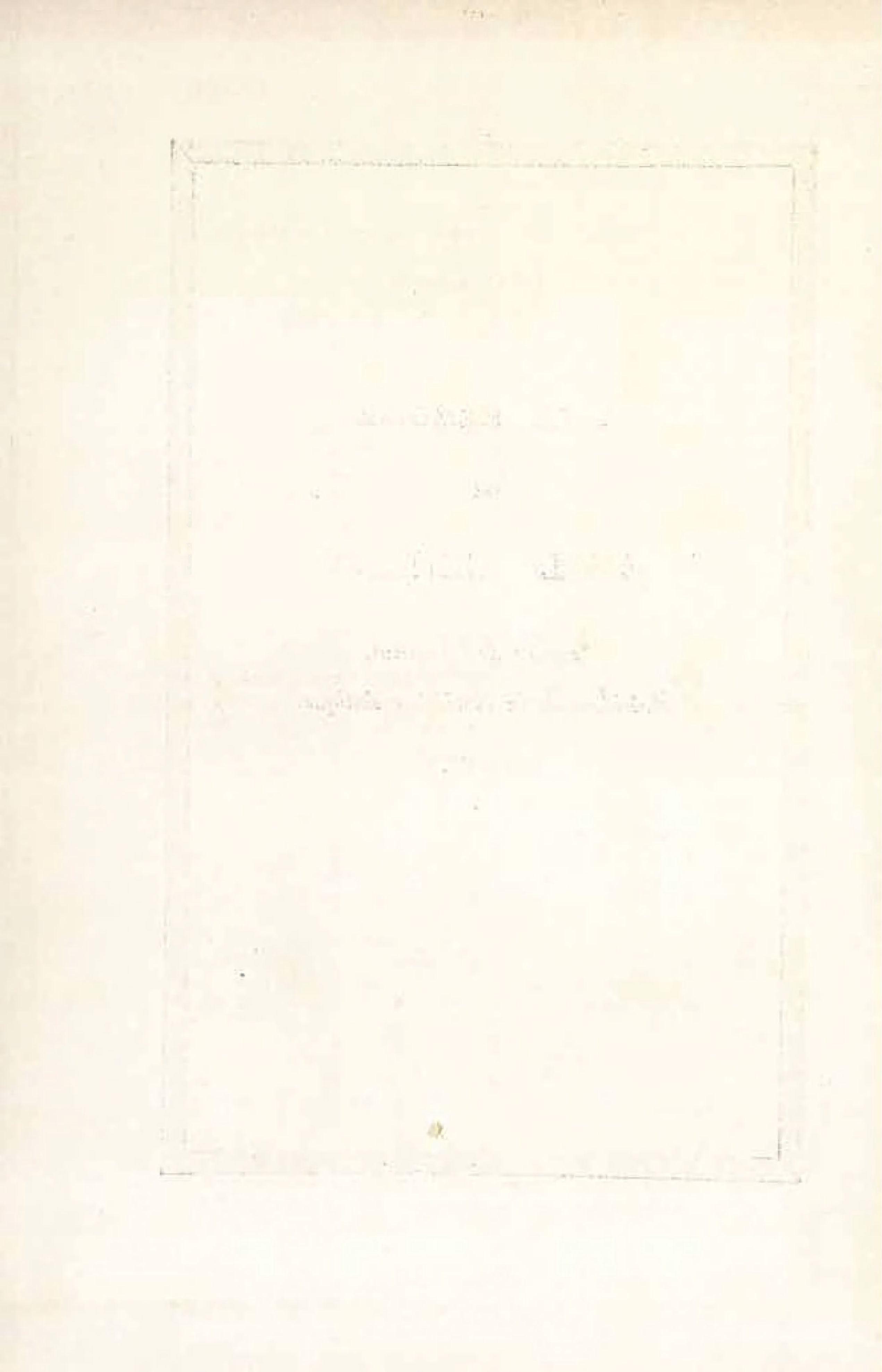
DE

EMILE SENART

Membre de l'Institut,

Président de la Société Asiatique.

1847 - 1928



LE VOYAGE DE KANSHIN

EN ORIENT (742-754)

Par AOMI-NO MABITO GENKAI (779)

Traduit par J. TAKAKUSU.

M.A., D. litt. Oxon., Dr. Phil. Leipzig, D. litt. Tôkyô,
Membre de l'Académie Impériale de Tôkyô.

INTRODUCTION

I

La période de Nara (710-794).

La période de Nara est le point central de l'intérêt de l'histoire japonaise. De cette époque, en effet, date la rapide ascension de la civilisation du Japon, grâce à l'influence combinée des cultures coréenne, chinoise et indienne. L'étude de l'ancien Japon est l'étude de Nara, source des sciences et des arts japonais.

Il existait à Nara une université d'Etat qui comprenait quatre facultés : histoire, littérature, droit et mathématiques ([1]). C'était le grand foyer de la science chinoise aussi bien que japonaise ; un culte national de Confucius y était célébré périodiquement. De nombreux étudiants étaient envoyés en Chine pour y étudier les sciences et les arts et surtout le système politique chinois, qui était, dans une certaine mesure, imité au Japon ([2]). L'organisation militaire,

---

([1]) D'après un mémoire présenté par Miyoshi-Kiyotsura (914), la première université de Nara, qui existait en 701, et vit son importance accrue à l'époque de Tempyô (729-748), comprenait six facultés : études classiques, histoire, droit, mathématiques, phonétique et calligraphie. Partout ailleurs, il est dit que l'Université de Nara est l'endroit où les étudiants sont exercés en quatre branches : histoire, littérature classique, droit et mathématiques. (*Shôkugenshô* 職原抄, vol. I. Voir *Kojiruiyen* : Littérature, vol. II, chap. 28, et les auteurs qui y sont cités.) L'organisation originelle en quatre facultés fut probablement étendue lors de l'arrivée du savant chinois Yen Shin-kei, pendant la période Tempyô (*infra*, p. 7).

([2]) Depuis l'envoi de la première ambassade en Chine, en 607, par le prince impérial Shôtoku, il y eut environ dix missions en Chine pendant la période de Nara. Quatre sortes d'étudiants en sciences politiques ou religieuses accompagnaient chacune de ces missions : c'étaient, pour les sciences politiques, les *ryûgakusei* 留學生,

la défense des côtes, le régime fiscal, la monnaie, le cérémonial de la Cour, les coiffures et vêtements officiels, les rangs, titres et grades honorifiques, étaient presque entièrement réglementés d'après les modèles chinois.

Quatre sortes de musiques étaient en usage à la Cour : la musique T'ang, chinoise ; la musique Kan, coréenne ; la musique du Lin-yi ou Champa (indo-malaise), enfin la musique de Tamra (île Quelpaert, près de la Corée). La musique, avec danses, du Lin-yi, que l'on nomme généralement « musique indienne », fut introduite pendant la période de Nara. Elle constituait la partie la plus importante de la musique nationale. Plusieurs morceaux de cette musique indienne ont été conservés jusqu'à nos jours.

Mal satisfaits des fastidieux caractères chinois, les Japonais de cette époque inventèrent un alphabet syllabique, plus simple, consistant en cinquante sons. Le syllabaire est généralement arrangé suivant la méthode indienne d'enseignement des *akṣaras* (lettres), et ceci est dû, je crois, à l'étude du sanskrit sous la direction d'un brahmane indien qui se trouvait à Nara (*infra*, II, **11**).

Les deux histoires nationales : le *Kojiki* [1] et le *Nihongi* [2] ; un recueil de poèmes : le *Manyōshū* [3] ; un rapport topographique : *Fūdoki* [4], sont de

---

étudiants envoyés à l'étranger, et les *shōyakusei* 請益生, enquêteurs ; pour les sciences religieuses, les *gakumonsō* 學問僧, élèves prêtres, et les *genkakusō* 還學僧, élèves prêtres ayant déjà étudié à l'étranger. Les étudiants en sciences religieuses étaient pour la plupart bouddhistes. Leur nombre variait beaucoup : 2, 3, 5, 8, 13, etc. Trois d'entre eux au moins étudièrent sous Hiuan-tsang, le célèbre voyageur aux Indes. Ceux-ci, comme les étudiants en sciences politiques, étaient payés par la Cour. Les ambassades cessèrent tout à fait en l'an 900. En dehors de quelques-unes d'entre elles, envoyées à titre exceptionnel, il y avait eu celles : 1° de la religieuse Jen-shin et d'autres, en Corée, en 583 ; — 2° des étudiants de diverses classes et de prêtres étudiants, partis en 608 au nombre de huit ; (parmi ces missionnaires, deux prêtres et deux médecins revinrent en 623 ; deux autres prêtres en 632, deux prêtres encore en 639, un en 640) ; — 3° d'un groupe de prêtres envoyés en Corée en 648 ; — 4° d'un groupe de treize prêtres partis en Chine en 653 ; — 5° de deux prêtres qui se rendirent en Chine en 658 ; (de tous ceux-ci, douze prêtres rentrèrent au Japon entre 671 et 690) ; — 6° d'un prêtre, chargé d'une mission en Chine en 701 ; — 7° de trois prêtres, partis en Chine en 703 ; — 8° d'un prêtre, également envoyé en Chine en 716 ; — 9° de deux prêtres, Yeiyei et Fushō, cités dans notre Relation, partis en 733. Genbō, qui s'était rendu en Chine en 716, revint en 735, rapportant 548 volumes de texte du Tripiṭaka 一切經. En tout, plus de trente-trois envoyés en Chine, dont les noms sont tous connus.

(1) *Kojiki* 古事記, anciennes annales compilées par Futo-no Yasumaro et Hita-no Arê (711-712) ; traduction anglaise de B. H. Chamberlain, Tōkyō, 1883.

(2) *Nihongi* 日本記 « Annales japonaises » par le prince Toneri (720) ; traduction allemande en deux vol. par K. Florenz. Cf. Wenckstern, *Bibliogr.*, vol. I, p. 98 ; vol. II, p. 108.

(3) *Manyōshū* 萬葉集 « Recueil poétique », par Tachibana-no Moroyê et Ōtomo-no Yakomochi (760-762).

(4) *Fūdoki* 風土記 « Notes topographiques », compilées par les gouvernements provinciaux en 712.

cette époque. Alors aussi vivait le plus grand des poètes japonais, Kakinomoto-no Hitomaro [1].

La peinture, la sculpture, l'architecture, comme toutes les branches des arts pratiques, atteignirent un haut degré de perfection. L'histoire des arts à l'époque de Nara et antérieurement, est un des sujets d'étude les plus attrayants. La plus magnifique, sinon la meilleure des œuvres japonaises de cet âge, est peut-être la statue gigantesque du buddha Mahā-Vairocana à Nara.

C'est également à Nara que se trouvait le centre des études bouddhiques, depuis que le prince Shōtoku avait fondé le Collège d'Hōriuji 法隆學問寺. A Hōriuji, en effet, un groupe nombreux de prêtres savants, tant coréens que japonais, quelques-uns ayant étudié en Chine sous Hiuan-tsang, le grand voyageur aux Indes, avaient fondé un important foyer d'études [2]. Le bouddhisme de Nara, que nous appelons « les Quatre Ecoles de la Capitale du Sud », à savoir : *Kusha*, réaliste [3] ; *Sanron*, négativiste [4] ; *Hossō*, idéaliste [5] et *Kegon*, panthéiste [6], servit de base aux doctrines des sectes subséquentes, qui formèrent, en dernier lieu, les douze sectes japonaises du bouddhisme [7].

L'organisation sociale de cette époque fut tout entière soumise à l'influence du bouddhisme. Les rites, les fêtes nationales étaient, pour la plupart, dirigés par les prêtres. La construction de nouvelles routes et de nouveaux ponts ; la plantation d'arbres le long des routes ; le creusement de puits publics et de canaux ; l'érection d'édifices publics, *dharmaçālās*, etc., tout cela fut conçu et exécuté par des prêtres bouddhistes.

Il y avait à Nara quatre organisations charitables, dont les deux plus importantes étaient la fondation d'aide au clergé ou *Keiden-in* 敬田院, et la Société de distribution d'aumônes aux pauvres ou *Hiden-in* 悲田院. *Keiden* et *Hiden* signifiant respectivement « le champ du respect » et « le champ de la charité ». Il y avait en outre l'hôpital où étaient soignés les malades, ou *Seryō-in* 施療院, et le dispensaire où les malades recevaient gratuitement des remèdes, ou *Seyaku-in* 施藥院.

---

(1) Mort en 730. Ses poèmes sont inclus dans le *Manyōshū*.

(2) Dōshō, envoyé en 653, Chitsū et Chitatsu, envoyés en 658, étudièrent sous Hiuan-tsang. Dōshō fonda l'école du Vijñānamitra (idéalisme) à Nara. Chitsū et Chitatsu, suivant l'exemple de leur prédécesseur, enseignèrent, eux aussi, les principes de cette école.

(3) *Kusha* = *Abhidharma-Koça*. Les principes de cette école sont basés sur la doctrine exposée dans les *Koça* de Vasubandhu.

(4) *Sanron* = trois çastras, à savoir : le *Mādhyamika-çāstra* de Nagarjuna (nº 1179) ; le *Dvādaçamukha-çāstra*, du même (nº 1186), et le *Çataçāstra* de Deva (nºˢ 1188-1189). Cette école est basée sur les trois livres.

(5) *Hossō* = Dharma-Lakṣana. La doctrine de cette école repose sur le *Vijñānamātra-çāstra* de Vasubandhu (nº 1239).

(6) *Kegon* = Avataṃsaka. Cette école repose sur le *Gaṇḍavyūha*.

(7) Voir B. Nanjio, *Short History of the Twelve Japanese Sects of Buddhism*. Tōkyō, 1886.

Ces œuvres étaient toutes organisées et gérées par la Cour impériale.

L'impératrice Kōmyō passe pour avoir, dans sa charité, lavé dans un bain médicinal un malade atteint de lèpre. L'empereur Shōmu, lui aussi, désira embrasser la religion bouddhique. Il reçut les préceptes (*çīla*) dans une enceinte sacrée (*sīmāmaṇḍala*) spécialement préparée pour cet usage et alla jusqu'à s'appeler «le Serviteur des Trois Joyaux». Le système des monastères provinciaux fut inauguré. Chaque province dut entretenir un monastère que l'on appela *Koku-bun-ji* 國分寺 ou monastère provincial. Un bureau spécial fut ouvert à la Cour impériale pour la copie des textes du Tripiṭaka. De nombreux copistes, collationneurs et reviseurs, y occupaient des emplois officiels. Certains empereurs, dit-on, copièrent eux-mêmes plusieurs textes. Un exemplaire au moins du Tripiṭaka était conservé dans chaque monastère. En fait, jamais le bouddhisme ne s'éleva si haut dans l'estime nationale et ne fut plus fertile en œuvres administratives ou charitables.

Cette période bouddhiste peut être, sans désavantage, comparée au règne du grand Açoka dans l'Inde, quoique, vers sa fin, la corruption ait pénétré profondément dans l'ordre ecclésiastique.

II

Les créateurs de la période de Nara.

1. Kanshin (鑑眞 Kien-tchen), de Chine.

Plusieurs personnages, tant étrangers que japonais, dignes d'être considérés comme les créateurs de la période de Nara, sont cités dans la relation dont nous donnons ci-après la traduction française.

Le héros de notre relation, le grand maître Kanshin, est là plus grande figure de cette période, particulièrement éclatante, du bouddhisme. Autour de lui, nous voyons réunis : un brahmane hindou ; un indo-malais du Champa (cham) ; un artiste malais de K'ouen-louen ; des prêtres de l'Asie centrale (Hou) ; un médecin persan ; plusieurs savants chinois et coréens, sans compter de nombreuses notabilités japonaises, souverains en tête.

Kanshin était, sans aucun doute, un guérisseur de maladies physiques aussi bien que spirituelles, car il était un médecin expert dans la préparation des médicaments. Le seul fait que fut construite pour lui la terrasse rituelle (*sīmāmaṇḍala*), où étaient conférés les préceptes, prouve qu'il acquit à Nara un très grand renom. De plus, un monastère nouveau, appelé Tō-ritsu-shōdaiji (T'ang Vinaya-Cāturdiçya-vihāra) fut érigé par la Cour, qui le lui dédia comme centre d'enseignement du Vinaya.

Un rescrit impérial enjoignait aux prêtres et aux religieuses appartenant à toutes les sectes du Japon d'aller vivre dans ce monastère pendant trois ou

cinq ans, pour y acquérir la connaissance du Vinaya, sans laquelle aucun d'eux ne serait autorisé à prendre part aux actes de sa propre secte. Le nombre des prêtres qui s'y trouvaient en exécution de cette prescription dépassait toujours, paraît-il, trente mille.

A la mort de l'empereur Shōmu, en 756, la quantité totale de riz et de sel réservée à la Couronne, fut cédée à Kanshin et à un autre prêtre, Hōyei, pour leur propre usage.

Il n'est pas nécessaire de retracer ici en détail la vie de Kanshin : je donnerai plus loin des notes biographiques traduites des œuvres d'historiens chinois et japonais ; en outre, notre texte lui-même porte sur une grande part de sa vie active en Chine, et ensuite au Japon. Néanmoins, les faits suivants doivent être présents à la mémoire pendant la lecture du texte :

Kanshin (Kien-tchen) naît en l'an 688 A. D. à Kiang-yang (Yang-tcheou, Chine).

701. — A quatorze ans, il entre dans les ordres sous le maître en Dhyāna Tche-man 智滿.

705. — Il reçoit les préceptes de Bodhisattva sous le maître en Vinaya Tao-ngan 道岸.

707. — Il se rend à Lo-yang, puis à Tch'ang-ngan, la capitale, pour y étudier.

708. — Âgé de vingt ans, il reçoit l'ordination complète sous le maître en Vinaya Heng-king 恒景.

716. — Il retourne à Houai-nan, après neuf ans, et commence à enseigner. Quelque temps après, il reçoit la visite d'un certain Pālī ou Pālita, prêtre de l'Inde méridionale, qui lui apprend le bouddhisme mystique. Quelques autres prêtres indiens lui apprennent la grammaire sanskrite.

733. — A l'âge de 46 ans, il est considéré comme le grand maître en Vinaya de la Chine méridionale. Deux étudiants japonais, arrivent en Chine, chargés par l'empereur Shōmu (724-748) d'engager un professeur de Vinaya.

735. — Le maître en Vinaya Dōsen (Tao-siuan), engagé par les deux étudiants japonais comme professeur temporaire, arrive à Nara.

742. — Âgé de 55 ans, Kanshin rencontre les deux étudiants japonais et accepte leur invitation de se rendre au Japon. Première tentative de départ pour le Japon et construction d'un navire à Yang-tcheou. Echec dû à la trahison de son élève coréen.

743. — Seconde tentative faite après de minutieux préparatifs. Le navire fait naufrage à l'embouchure du Yang-tseu-kiang. Troisième tentative avec le même bateau réparé. Naufrage total à l'archipel de Tcheou chan 舟山.

744. — Quatrième tentative arrêtée par le Gouvernement.

748. — Cinquième tentative. Construction d'un nouveau navire. Préparatifs minutieux, comme en 743. A bord : 14 élèves, 35 laïcs et 18 marins.

Départ de Yang-tcheou et voyage jusqu'au fleuve de Lang-chan, puis jusqu'à la baie de Hang-tcheou, près de San-chan (Seshan). Arrivée à San-ta-chan.

Escale d'un mois à Yue-tcheou ; escale de même durée à Chou-fong chan (Shukea ou Sik-fong), île de l'archipel de Tcheou chan. Départ définitif pour Ting-ngan chan (île Tong-ting) le 16e jour de la 10e lune. Violente tempête. Traversée de trois jours (du 17 au 19) dans la Mer des Serpents, à travers le courant kuro-siwo. Du 20 au 22, trois jours de traversée dans la Mer des Poissons volants. Un jour, le 23, dans la Mer des Oiseaux volants (probablement les albatros : Diomedea Pacificus), près des îles Pinacle, au N.-E. de Formose. Pendant les deux jours qui suivent (24-25), rien en vue. Vent et grosse mer. On aperçoit quatre poissons dorés (probablement la brème de mer, appelée *tengu-dai*, de couleur jaunâtre). Le lendemain, 26, beau temps. Une montagne est en vue ; il s'agit probablement des îles Yona, du groupe Sakishima ou de quelque haute montagne de Formose. Le lendemain 27, pluie. Le 28 est également pluvieux. Le 29, on aperçoit quatre poissons blancs. Arrivée dans un port. Descente à terre et découverte d'un lac. Le jour suivant (1er de la 11e lune), en cherchant le lac vu la veille, on n'aperçoit que le sol. Forêts tout en fleurs, jeunes pousses de bambous et fruits, choses anormales en hiver. La traversée avait duré quatorze jours (du 16 au 29 de la 11e lune). Les naturels du pays étaient cannibales. Il s'agit donc sans doute du promontoire méridional de Formose (Kôshun). Le port où Kanshin fit escale serait ainsi la baie de Hachiyô, sur la côte orientale, ou celle de Nanwan, au Sud. Après trois jours de navigation (du 2 au 4), arrivée dans le hâvre de Kin-tcheou, dans l'île de Hai-nan.

749. — Kanshin voyage et prêche à Hai-nan.

750. — Traversée du détroit pour gagner le continent. Séjour au Che-ngan et au Kouang-tong (Canton). Retour à Yang-tcheou et enseignement actif dans son pays.

753. — Sixième et dernier voyage au Japon, à bord d'un navire d'Etat japonais.

754. — Arrivée à Nara. Kanshin est âgé de 67 ans.

754 à 763. — Activité déployée dans ce centre du savoir bouddhique.

763. — Mort de Kanshin à l'âge de 76 ans.

765. — Le titre posthume de *kwa-kai-daishi* (grand maître qui a traversé l'Océan) lui est décerné [1].

Bien que sa renommée et sa gloire éclipsent toutes les autres, beaucoup, parmi ses compagnons et ses contemporains, ne furent pas moins actifs dans leurs travaux religieux ou dans leur enseignement.

Si elle permet de faire de l'histoire au moyen de la biographie, la relation que nous publions pourra être considérée comme une œuvre de premier ordre et digne d'une sérieuse attention.

---

[1] Ce titre n'est pas mentionné dans l'histoire officielle, mais il est donné par les annales du monastère, que j'ai suivies.

Essayons de donner quelques brèves notes biographiques sur les personnages dont les noms, en dehors de celui de Kanshin, figurent dans cette relation.

2. TAJIHI-NO MABITO HIRONARI 多治比眞人廣成, *alias* TAN-TCH'E 丹墀.

En 732 fut désignée une ambassade pour la Chine sous la direction de Tajihi-no Mabito Hironari, avec un ambassadeur en second : Nakatomi-no Asomi Nashiro, quatre juges et quatre secrétaires. Au début de l'année suivante (733), l'ambassade prit congé de la cour impériale et, au commencement de l'été, les quatre navires qui en emmenaient les membres mirent à la voile dans le port de Naniwa (maintenant Ōsaka). Sur un des bateaux avaient pris place les étudiants bouddhistes Yeiyei et Fushō, prêtres du monastère Kōbukuji (*infra*, 7) qui, par la suite, intervinrent pour inviter Kanshin. De plus, ce fut Tajihi-no Mabito Hironari qui invita Bodhisena de l'Inde, le fondateur des études sanskrites au Japon, et Buttetsu, qui introduisit à Nara la musique indienne (*infra*, 11).

L'ambassade revint en 735. Toutefois l'un des quatre navires ne parvint pas au Japon, à cause d'une violente tempête. Nous y reviendrons plus loin. Ce fut vraiment un voyage mémorable ; car, parmi les passagers se trouvaient plusieurs des fondateurs de la période de Nara. Il y avait, entre autres:

1° Kibino Makibi, étudiant en sciences politiques, qui retournait dans son pays et qui fut, par la suite, vice-président de l'Université, précepteur de la princesse héritière, commandant en chef de la Garde, ministre d'Etat (*infra*, 6);

2° Dōsen (Tao-siuan), Chinois, maître en Vinaya, invité à Nara (*infra*, 8) ;

3° Yen Shin-kei 袁晉卿 (Yuan Tsin-k'ing), Chinois, qui devint professeur de phonétique et président de l'Université ;

4° Genbō, savant bouddhiste, revenant dans son pays et qui fut plus tard *sōjō* (évêque), fondateur à Nara de l'école idéaliste (Vijñānamātra-vāda) ;

5° Bodai-Senna (Bodhisena), brahmane de l'Inde méridionale, qui devint *sōjō* (*infra*, 11) ;

6° Buttetsu (Fêt-triet), musicien du Champa (*infra*, 11) ;

7° Rikyō, savant bouddhiste qui revenait au Japon et qui, le premier, suggéra à l'ambassadeur d'inviter le brahmane indien susmentionné ;

8° Ri-mitsu-i 李密瑿, médecin persan ;

9° Houang-fou 皇甫 et Tong-tchao 東朝, de Chine, probablement musiciens [1].

---

[1] Il est dit dans les *Shoku Nihongi* qu'en 735 les ambassadeurs étaient à peine de retour et que certains Chinois faisaient à la Cour de la musique chinoise. Il y est dit également qu'en 736, l'ambassadeur en second, Nakatomi-no Nashiro, ainsi que trois Chinois et un Persan, étaient attachés à la Cour. Plus tard, dans le courant de la même année, deux Chinois, Houang-fou et Tong-tchao, et un Persan, Ri-mitsu-i, se voient accorder un titre honorifique. D'après ces annales, il semblerait que ces Chinois étaient des musiciens.

Ces passagers internationaux, comprenant quatre Chinois, trois Japonais, un Indien, un Cham et un Persan, furent amenés au Japon par l'ambassade. Mais nous ne savons pas exactement comment ils étaient répartis à bord des quatre navires, ni quel était le nombre des autres grands personnages qui périrent en mer au cours du naufrage.

Le premier navire, qui portait le chef de l'ambassade Tajihi-no Mabito Hironari, atteignit Tane-ga-shima, île au large de Satsuma, dans la 11e lune de l'année 734. L'ambassadeur se présenta devant la cour impériale dans la 3e lune de l'année 735. Il est probable que la plupart des personnages cités plus haut l'accompagnèrent à Nara.

Le second navire, à bord duquel se trouvait l'ambassadeur en second Nakatomi-no Asomi Nashiro, semble être arrivé plus tard. Car c'est seulement à la 7e lune de l'année 736, que Nakatomi-no Asomi Nashiro se présenta à la Cour, amenant avec lui un Persan et trois Chinois, qui se trouvaient sans doute parmi ceux mentionnés plus haut.

Le troisième navire, transportant le juge Higuri-no Mabito Hironari 平群眞人廣成, fut séparé des autres au cours d'une tempête, peu après que les quatre bâtiments eurent quitté Sou-tcheou 蘇州. Tous les passagers, au nombre de 115, après être restés longtemps à la dérive, parvinrent au pays de K'ouen-louen (Malaisie) 崑崙國 (1). Ils furent attaqués par une troupe de brigands. Quelques-uns furent tués sur place ; les autres purent s'échapper. Par la suite, plus de 90 personnes moururent de la malaria. Quatre seulement survécurent, parmi lesquels Higuri-no Mabito Hironari, et purent voir le roi de K'ouen-louen. Celui-ci les secourut, mais les logea dans un endroit malsain. En 735, quelques gens civilisés de K'ouen-louen, revenant de K'in-tcheou 欽州 (2) en Chine, arrivèrent et conduisirent secrètement les survivants à bord d'un navire en partance pour la Chine. A leur retour dans ce pays, ils virent l'étudiant japonais Abe-no Nakamaro (*infra*, 4), qui les présenta à la Cour chinoise. Ils demandèrent l'autorisation de rentrer dans leur pays par le Pou-hai 渤海 (3). L'empereur Hiuan-tsong accéda à leur requête. On leur procura un navire et des vivres et, dans la 3e lune de la même année, ils partirent du port de Teng-tcheou 登州 dans le Chan-tong (4). Ils parvinrent au pays de Pou-hai au cours de la 5e lune.

A cette époque, précisément, le roi du Pou-hai, Ta K'in-meou 大欽茂, était sur le point d'envoyer un ambassadeur au Japon. Ils firent voile de conserve ;

(1) Le *K'in ting ts'iuan T'ang wen* 欽定全唐文 (vol. 287, 張九齡) donne Lin-yi 林邑, au lieu de K'ouen-louen, dans une lettre adressée par la Cour chinoise au Japon.

(2) K'in-tcheou est dans Lien-tcheou fou, Kouang-tong, par 21°58 de latitude et 109°7 de longitude.

(3) La capitale de ce pays était alors Yin-tcheou, Mandchourie.

(4) Latitude 37°45 ; longitude 130°42.

mais, au cours d'une violente tempête, le navire du Pou-hai fit naufrage et chavira. Le chef de l'ambassade, Siu Yao-tö 胥要德, et ceux qui composaient sa suite, quarante personnes en tout, se noyèrent.

Le juge Hironari se chargea des survivants. Après avoir été poussés à la dérive pendant un long temps, ils atteignirent la province de Dewa (Japon septentrional) et firent leur rapport à la Cour dans la 11e lune de l'année 739.

Nous n'apprenons absolument rien quant au sort du quatrième navire, mais il se peut qu'il soit revenu en même temps que le premier.

Tel fut le voyage de retour, si fécond en événements, de la mission dirigée par Tajihi-no Mabito Hironari, l'ambassadeur en chef. En 737, il fut nommé second conseiller d'Etat (中納言) et, l'année suivante (738), il fut en outre créé Grand Maître des Cérémonies (式部卿).

3. Fujiwara-no Asomi Kiyokawa 藤原朝臣清河, *alias* Ho-ts'ing 河清, pendant son séjour en Chine.

L'ambassade envoyée en Chine en 751, et qui ramena Kanshin avec sa suite en 754, perdit son premier navire à bord duquel avait pris place l'ambassadeur en chef, Fujiwara-no Asomi Kiyokawa.

Kiyokawa fut gouverneur de Yamato et vice-gouverneur de Settsu avant d'être désigné pour cette mission. Dans l'ambassade qu'il dirigeait en 751, deux autres ambassadeurs lui furent adjoints : Ōtomo-no Sukune Komaro (*infra*, 5) et Kibi-no Asomi Makibi (*infra*, 6). Firent également partie de l'ambassade quatre juges, quatre secrétaires, un enquêteur érudit du nom de Fujiwara-no Sachiwo et d'autres, en tout 222 personnes.

Lorsque la mission des ambassadeurs fut remplie, les quatre navires quittèrent Sou-tcheou le 16e jour de la 11e lune de l'année 753. Les membres de l'ambassade avaient pris place à bord comme suit :

Sur le premier navire : Fujiwara-no Asomi Kiyokawa, chef de l'ambassade ; Abe-no Asomi Nakamaro, étudiant en sciences politiques (*infra*, 4), qui venait de passer 37 ans en Chine, depuis 716, et d'autres membres ;

Sur le second navire : Ōtomo-no Sukune Komaro, second ambassadeur ; Kanshin, ses disciples Hōshin (*infra*, 9), Shitaku (*infra*, 10), Hōsai, Gijō, Donjō, Hōjō Ninkan et d'autres ;

Sur le troisième navire : Kibi-no Makibi, l'autre adjoint au chef de l'ambassade ; Fushō (*infra*, 7) et d'autres ;

Sur le quatrième navire : Fushe-no Asomi Hitonushi, un des juges, et d'autres.

De ces quatre navires, les trois premiers furent favorisés par les vents et atteignirent Akonaha (aujourd'hui Okinaha), dans les îles Lieou-kieou, après une traversée de cinq jours. Le second et le troisième navires en partirent le 6e jour de la 12e lune de l'année 753, après avoir attendu pendant deux semaines un vent favorable. Le second, qui portait Kanshin, arriva dans de bonnes conditions à Satsuma, comme le dit notre Relation. Il partit

de là pour Naniba (Ōsaka), par Hakata près de Dazai-fu, qui était alors le quartier général des affaires étrangères et de la défense nationale, dans la province de Chikuzen, à l'Ouest de l'île Kiushū. Il parvint à destination au cours de la 2e lune de l'année 754. Quant au troisième, il fut emporté vers l'Océan Pacifique par le courant kuro-siwo, au loin de l'île Yaku, située au Sud-Est de Satsuma. Il finit par atteindre, dans la 1ère lune de l'an 754, le port de Muro (aujourd'hui Tanabe), dans la province de Kii, située dans la plus grande île de l'archipel japonais.

Le quatrième navire, ayant perdu les autres de vue, arriva au port d'Ishigaki, dans l'île de Satsuma, dans la 4e lune de l'année 754, après avoir souffert cinq mois, durant lesquels il alla en dérive.

Le premier navire qui portait, avec Kiyokawa, le célèbre Abe-no Nakamaro, s'échoua à Akonaha, alors qu'il se préparait à quitter le port. Dans le courant de l'année suivante, comme on était sans nouvelles de lui, le Dazaifu envoya à sa recherche vers le Sud. On apprit que le premier navire avait quitté Akonaha pour les îles Amami, lesquelles dépendaient alors du gouvernement d'Ōsumi, mais on ne put rien savoir de la route qu'il avait suivie ensuite. Plus tard, néanmoins, des lettres du chef de l'ambassade lui-même et les récits de ses amis firent connaître que le bâtiment avait été chassé des îles Lieou-kieou vers le Sud par la mousson, et qu'il avait finalement atteint Hoan-châu en Annam (1). Là, les indigènes s'opposèrent à tout débarquement et presque tous ceux qui se trouvaient à bord périrent au cours de la rencontre qui eut lieu.

Kiyokawa et Nakamaro échappèrent à grand'peine. Ils se hâtèrent de revenir en Chine et, suivant la *Nouvelle Histoire des T'ang*, ils se présentèrent tous deux, la même année, devant la Cour (2).

Ils séjournèrent en Chine, attendant toujours une occasion de regagner leur pays. Notre Kiyokawa ne semble pas avoir occupé un poste quelconque en Chine, mais Nakamaro entra au service de la Cour chinoise (*infra*, 4).

Au Japon, la cour impériale espérait toujours le retour de Kiyokawa. En 756, bien qu'absent, il fut nommé Conseiller d'Etat (從三品參議) (3).

Lorsque, en 759, arriva l'envoyé Yang Tch'eng-k'ing 楊承慶, venant du Pou-hai 渤海 au Leao-tong, l'empereur Junnin dépêcha en Chine, par le Pou-hai, une mission spéciale comprenant, outre l'ambassadeur en chef Kao Yuan-tou 高元度 (4), le juge Kura-no Imiki Uzunari 內藏忌寸全成 et une suite

---

(1) Aujourd'hui Đức-thọ 德壽 ou Đức-quang 德光, dans la province de Hà-tịnh 河靜 (Annam). Voir *Shoku Nihongi*, vol. II, année 803.

(2) Ceci est presque impossible. Le navire était aux Lieou-kieou le 6e jour de la 12e lune et fut poussé vers l'Annam. Bien que Nakamaro eût de la Chine une longue expérience de 38 années, et que de ce fait le voyage ait pu être facilité, la durée du trajet est trop brève. Peut-être devons-nous lire : 天寶十三載 (754) pour : 十二載 (753) de la *Nouvelle Histoire des T'ang* (日本傳).

(3) Cette nomination prouve qu'il était attendu au pays à brève échéance.

(4) Il était naturalisé chinois.

de 99 personnes, pour ramener Kiyokawa. Juste à ce moment, la rébellion de Ngan Lou-chan 安祿山 sévissait en Chine; le roi du Pou-hai, Ta K'in-meou, voyant le danger, renvoya au Japon le juge Uzunari ainsi que 88 de ses subordonnés. Il ordonna en même temps à l'ambassadeur principal Kao Yuan-tou de gagner la Chine incognito, avec onze personnes, probablement parce qu'il était naturalisé chinois.

Entre temps, en 760, un autre envoyé du Pou-hai portait à la Cour japonaise une lettre de Kiyokawa. L'empereur Junnin compatit aux malheurs de l'ambassadeur qui fut promu, en son absence, au grade de Surintendant des Documents secrets et Ministre d'Etat de l'Education (文部卿).

L'envoyé Kao Yuan-tou revint en 761. Il apportait un aimable message de l'empereur chinois Sou-tsong 肅宗, ainsi conçu :

« Bien que nous désirions satisfaire à votre requête et renvoyer dans son « pays Kiyokawa, nous considérons néanmoins comme peu sûr de le laisser « partir en ce moment, où la rébellion sévit encore. Si votre envoyé Kao « Yuan-tou demeurait jusqu'à ce que la paix soit rétablie et que Kiyokawa « puisse partir sans danger, Votre Impériale Cour pourrait nous suspecter. « Que votre envoyé s'en retourne donc d'abord en prenant la route du Sud, par « les îles Lieou-kieou, et fasse part de nos idées à Votre Cour. »

En apprenant la décision de l'Empereur, Kiyokawa, dit-on, versa des larmes.

En 770, Kiyokawa et Nakamaro envoyèrent des lettres à leurs parents, au Japon, par l'intermédiaire d'un prince coréen de Simra 新羅王子, nommé Kin Yin-kiu 金隱居. Une autre lettre parvint de nouveau en 774 par l'intermédiaire du Gouvernement de Corée. Cette lettre était peut-être antérieure à la première, mais avait été retardée en route.

En 776, fut désignée une autre ambassade. Le chef en était Sayeki Imayemishi-no Sukune, ayant pour second Ôtomo-no Sukune Mashitachi. Quatre juges et quatre secrétaires les accompagnaient.

La lettre impériale adressée à Kiyokawa est des plus pathétiques. En voici le texte :

« Tu nous as servi d'ambassadeur dans un pays lointain et tu as passé « de nombreuses années à l'étranger. La sincérité de ton patriotisme est « largement connue à présent et des nouvelles de toi nous sont parvenues « souvent. Nous avons, par conséquent, ordonné à l'ambassadeur que nous « envoyons maintenant, de te ramener en sûreté. Nous t'envoyons en présent « cent pièces de soie et autant de belle toile, ainsi que cent grains d'or, de « grande dimension.

« Tu dois t'efforcer de revenir en sûreté avec notre ambassadeur. A partir « d'aujourd'hui, il ne se passera pas beaucoup de temps avant que nous ne nous « revoyions au pays. Plusieurs points importants sont passés ici sous silence. »

La Cour japonaise tout entière semble avoir espéré l'accueillir enfin au pays après cette longue absence de 24 ans. Sa fille, Ureshi-Himé 喜娘, alors adulte, et qui avait toujours désiré revoir son père chéri, ne voulut pas rester

à attendre son retour. Elle décida de partir avec l'ambassadeur, dans l'espoir d'aider la mission à le ramener.

Les navires officiels s'avancèrent jusqu'à Matsura, dans la province de Hizen. Mais les vents favorables ne s'élevaient point et, comme l'été touchait à sa fin, ils décidèrent d'attendre l'été suivant. L'ambassadeur en chef tomba malade et ne put partir, tandis que son adjoint était relevé de ses fonctions pour une raison quelconque. Les expériences précédentes permettaient de se rendre compte du danger de la traversée et il semble qu'il y ait eu quelques hésitations devant le péril d'une mission au delà des mers. Les deux ambassadeurs en second, Ono-no Asomi Iwané et Ōkami-no Asomi Suyetari, furent désignés à la place des défaillants et l'ambassade reçut l'ordre de poursuivre son voyage sans son chef.

En 777, ils parvinrent en Chine, mais ils ressentirent partout les effets de la rébellion.

Au début de l'année 778, ils arrivèrent, à Tch'ang-ngan, la capitale, et y séjournèrent quatre mois en qualité d'hôtes impériaux. Tout était donc pour le mieux. Mais à leur grand désappointement, ils apprirent que Kiyokawa était mort depuis huit ans (1). Quel coup douloureux ce dut être pour sa courageuse fille, dont l'unique désir, en affrontant les périls de la mer, était de revoir son père affectionné !

Pour comble de malheur, le voyage de retour fut une répétition de la même triste histoire. Les quatre navires eurent à subir les épreuves de l'échouage, des avaries, de la piraterie. Tandis que trois d'entre eux parvenaient au pays après de graves difficultés, en 778, le premier qui portait, avec les principaux fonctionnaires, la fille désillusionnée de Kiyokawa, fut brisé en deux par des vagues furieuses, au cours d'un orage essuyé très peu de temps après le départ. La proue fut complètement séparée de la poupe. L'ambassadeur japonais Ono-no Iwané et sa suite, soit 38 personnes, furent emportés dans la mer, ainsi que l'ambassade chinoise au Japon, qui comprenait 25 grands personnages. Une partie des survivants, c'est-à-dire 58 personnes, Chinois ou Japonais, demeurèrent sur la poupe du bâtiment et arrivèrent, après bien des péripéties, aux îles Koshiki, à la hauteur de Satsuma.

Quant aux 41 autres passagers, parmi lesquels se trouvait la vaillante fille de Kiyokawa, ils flottèrent à la dérive sur la partie avant, qui mesurait quelque dix pieds carrés. Ils atteignirent l'île Nishinaka-shima (Amakusa), province de Higo, ayant passé neuf jours en mer à la dérive (2).

---

(1) Il mourut à l'âge de 73 ans en 770 (*Nihon-kōki*, vol. II, année 803). La seconde lettre, reçue en 774, devait avoir été expédiée au moins quatre ans plus tôt. Nakamaro mourut, lui aussi, la même année.

(2) *Shoku Nihongi*, vol. 35, année 778.

Quand ces nouvelles navrantes parvinrent au pays, la résidence de Kiyokawa fut abandonnée par sa famille, sans doute à la demande de sa fille, et devint un temple du « Tout miséricordieux » Avalokiteçvara.

Je donnerai ici un des pathétiques poèmes de Kiyokawa composé peu de temps avant sa mort, et qui nous est parvenu dans le recueil *Manyōshū* (761-762) :

Aratama-no
Toshi-no wo nagaku
Waga omoeru
Kora ni kōbeki
Toki chikazukinu.

« Le fil de la vie a été prolongé d'un nouveau jour de l'an. Proche est le temps où je pourrai choyer mes enfants, dont l'image est toujours dans mon cœur ! »

Ce père aimant quitta néanmoins ce monde sans même avoir revu aucun de ses enfants, pas même celle qui traversa courageusement l'Océan pour aller le retrouver. Le chagrin, à la Cour impériale, fut des plus poignants.

En 778, Kiyokawa fut promu, à titre posthume, au rang de *junii* (junior de second rang) par l'empereur Kōnin et, en 803, au rang de *shōnii* (senior de second rang) par l'empereur Kwammu. Enfin, l'empereur Nimmei lui accorda, en 836, le titre de *juichii* (junior de premier rang). Chacune de ces nominations était accompagnée d'un rescrit impérial rédigé avec la plus cordiale sympathie.

4. Abe-no Asomi Nakamaro 安倍朝臣仲麻呂, *alias* Tchong-man 仲滿, Tch'ao-k'ing 晁卿, Tch'ao-heng 朝衡晁衡.

La première partie de la carrière de Nakamaro comme étudiant en sciences politiques en Chine, ressemble à celle de Kibi-no Makibi (*infra*, 6). La seconde partie de cette carrière, alors qu'il s'était réfugié à la Cour chinoise, ressemble à celle de Kiyokawa.

Nakamaro fut envoyé en Chine en 716 comme étudiant avec Kibi-no Makibi ; il n'avait alors que seize ans. Il s'y distingua bientôt par son vaste savoir. L'empereur Hiuan-tsong lui conféra la charge de *tso pou-k'iue* 左補闕 [1] et en fit le compagnon du prince héritier Yi 儀王友. Nakamaro devint ensuite Surintendant des Documents secrets (秘書, 校書, 祕書監) et Chef du corps des Gardes (衛尉卿).

---

[1] Probablement aspirant à un emploi à la Cour.

Makibi son compagnon d'études, pendant ce temps, retourna au Japon en 735. Il en partit à nouveau en 752, comme ambassadeur adjoint à Kiyokawa, chef de la mission.

A cette occasion, Nakamaro fut chargé par la Cour chinoise de recevoir les envoyés japonais. S'étant acquitté de cette tâche, il demanda l'autorisation de rentrer dans son pays avec la mission. L'empereur chinois Hiuan-tsong lui ordonna de se considérer comme envoyé chinois près de la Cour du Japon. Il accepta cette situation.

A la veille de quitter Ming-tcheou 明州 (aujourd'hui Ning-po) il composa en japonais un poème lyrique et en montra une traduction chinoise à ses savants amis de Chine. Tous admirèrent son goût poétique et sympathisèrent avec son sentiment. Ce poème se retrouve dans le recueil *Kokinshū*, composé par Ki-no Tsurayuki en 905.

Aounahara
Furisake mireba
Kasuga naru
Mikasa-no yama ni
Ideshi tsuki kamo

« Voyez là-bas sur la vaste étendue de la mer bleue, la lune qui s'élève au-dessus de la montagne Mikasa, à Kasuga (Nara). »

Lorsqu'il quitta la Cour chinoise, beaucoup de littérateurs de ses amis, tels Pao Ki 包佶 [1], Tch'ou Kouang-hi 儲光羲 [2], Wang Wei 王維 [3], Tch'ao-houa 趙驊 [4], qui illustrèrent l'époque des T'ang, lui exprimèrent leur sympathie amicale dans des poèmes qui nous sont tous parvenus dans quelque recueil littéraire chinois. Un des poèmes de Nakamaro lui-même figure dans deux recueils poétiques de la dynastie des T'ang [5].

Il repartit pour le Japon en 753, en même temps que Kanshin, mais sur un autre navire. Il se trouvait, en effet, avec Kiyokawa, à bord du premier navire d'Etat qui, ainsi que nous l'avons dit plus haut, s'échoua aux îles Lieou-kieou et fut poussé à la dérive vers l'Annam. Après de nombreux tourments, il revint sain et sauf en Chine la même année (753) avec Kiyokawa.

---

(1) Le *Wen yuan ying houa* 文苑英華 contient un poème intitulé : 送日本國聘賀使晁巨卿東歸.

(2) Le *Tch'ou K'ouang-hi tsi* 儲光羲集 contient un poème ayant pour titre : 洛中貽朝校書衡.

(3) Le *Wang Wei tsi* 王維集 contient 送朝監序.

(4) Voir le *Wen yuan ying houa* 文苑英華.

(5) Voir le *Wen yuan ying houa* 文苑英華 et le *T'ang che p'in houei* 唐詩品彙. Là, le nom est 胡衡 au lieu de 朝衡.

Pendant ce temps, la nouvelle des épreuves subies par son navire parvint en Chine où elle émut vivement les amis qu'il y comptait. Parmi ceux-ci, Li T'ai-po 李太白, le plus grand des poètes de l'époque, pensant que Nakamaro avait péri en mer, composa un poème dédié à sa mémoire (1) :

日本晁卿辭帝都
征帆一片繞蓬壺
明月不歸沈碧海
白雲愁色滿蒼梧

« Tch'ao-k'ing, de la contrée du Soleil levant, prit congé de la capitale impériale. — Hissant une voile, il fit le tour du Lac du pays des fées. — La lune brillante n'est jamais revenue, mais elle a sombré dans la mer bleue. — Des nuages blancs d'une couleur dolente couvrent le pays du Wou Bleu (2). »

(Les expressions « Lune brillante » et « Mer bleue » semblent se rapporter au poème de Nakamaro, donné ci-dessus.)

D'après la *Nouvelle Histoire des T'ang*, Tch'ao-k'ing (Nakamaro) se présenta à nouveau devant la Cour chinoise en 753 et, pendant la période Chang-yuan (761-762), il fut promu au grade d'officier permanent de la cavalerie d'honneur de gauche, et Gouverneur général de l'Annam (3).

D'après la chronique officielle du Japon (4), il occupa par la suite et successivement divers emplois. Il fut ainsi nommé chef en second des censeurs (御史中丞), officier à titre permanent de la cavalerie d'honneur de droite (右散騎常侍), surintendant des Palais et des Portes (光祿大夫) (5), duc de K'ai-kouo, du district de Pei-hai 北海郡開國公 (6) avec le revenu territorial de trois mille maisons (食邑三千戶).

Après un séjour de 54 ans en Chine, il mourut dans la 1ère lune de l'année 770, à l'âge de soixante-dix ans. L'empereur Tai-tsong l'honora d'une promotion posthume au rang de vice-roi de Lou-tcheou 潞州大都督 (7).

(1) Il s'agit du poème 哭晁卿行 (*Li Po tsi* 李白集).

(2) L'arbre *wou* est le *sterculia platanifolia* Linn. Le Wou bleu est l'ancienne dénomination de Wou-tcheou dans la province de Kouang-tong.

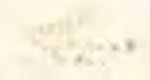
(3) *Sin T'ang chou* 新唐書, vol. 220 (日本傳) : 天寶十二載, 朝衡復入朝, 上元中, 擢左散騎常侍, 安南都護.

(4) *Shoku Nihongi*, vol. 5 : 承和三年五月.

(5) Plus tard ce fut le directeur du bureau des Divertissements.

(6) Pei-hai est dans le Chan-tong, près de l'estuaire du Vieux Fleuve.

(7) Lou-tcheou comprend Lou-ngan dans le Chan-si, latitude 36°07, longitude 113°13. Le *Nihon-kōki* (vol. 11) donne par erreur ce titre à Kiyokawa. Voir *Shoku Nihongi*, vol. 5 : 承和三年五月.



Malgré les hautes dignités auxquelles il était parvenu en Chine, il ne cessait de penser à retourner dans son pays. Chaque fois qu'il parlait de sa patrie, il était, dit-on, triste et dolent.

En 779, l'empereur Kōnin fit à la famille de feu Nakamaro un don généreux; car les membres de cette famille étaient trop pauvres et trop peu nombreux pour célébrer convenablement les cérémonies funèbres et faire avec régularité de dignes offrandes au défunt. Cinquante-sept ans plus tard, en 836, l'empereur Nimmei lui décerna le titre de *junii* (junior de second rang).

Nakamaro fut, en réalité, un ambassadeur sans charge, pouvant représenter avec compétence l'une des nations auprès de l'autre. Les conseils qu'il donna, à titre privé, aux envoyés japonais qui se rendaient de temps en temps en Chine et ses communications publiques à la Cour de Nara, durent jouer le rôle d'étoile directrice dans la conduite des affaires intérieures ou internationales pendant plus d'un demi-siècle.

5. Ōtomo-no Sukune Komaro 大伴宿禰胡麻呂, *alias* Hou wan 胡萬.

Ōtomo-no Komaro fut un des deux co-ambassadeurs qui partirent sous la direction de Kiyokawa.

Après sa mission, il s'embarqua pour le Japon, en 753, comme il a été dit plus haut, à bord du deuxième navire, avec les hôtes illustres venant de Chine (Kanshin et sa suite).

Quand il parvint à Nara, pendant la 1ère lune de l'année suivante (754), il rapporta à l'impératrice Kōken l'intéressant incident suivant :

Le 1er jour de l'année 753, tous les fonctionnaires et les envoyés étrangers se trouvaient à la Cour pour féliciter la famille impériale. L'empereur Hiuan-tsong les reçut dans la galerie Han-yuan 含元殿, du palais de P'eng-lai 蓬萊宮. Les sièges se trouvaient ainsi disposés :

Trône.

Côté Ouest.	Côté Est.
Tibet (T'ou-fan 土蕃).	Corée (Sin-lo 新羅).
Japon (Je-pen 日本).	Arabie (Ta-che 大食).

Sur quoi, Komaro lui-même se mit à discuter la question avec le maître des cérémonies. Il lui fit remarquer que la Corée était accoutumée de longue date à payer tribut au Japon, et que, par suite, il n'était pas convenable de donner à l'ambassadeur coréen le premier siège du côté Est et de placer le Japon au second rang du côté Ouest, c'est-à-dire à un rang nettement inférieur.

Le général Wou Houai-pao 吳懷寶 s'étant aperçu, à la contenance de Komaro, que le Japon n'accepterait en aucune façon l'arrangement adopté, fit signe au Coréen, qui s'exécuta aussitôt, de changer de place avec l'envoyé japonais.

Peu de temps après son retour au Japon, Komaro occupa dans le gouvernement un poste des plus importants (¹). Mais il fut mêlé d'une façon plus ou moins directe à la tentative de rébellion du prince Michi-no Oya 道祖王 et mourut en prison après qu'on l'eut mis à la torture pour lui arracher des aveux.

6. Kibi-no Asomi Makibi 吉備朝臣眞吉備, *alias* Tchen Pei 眞備.

Entre tous les étudiants envoyés en Chine pendant la période de Nara, Kibi-no Asomi Makibi occupe une place prééminente. Il se signala par ses talents dans les sciences et dans les arts, par les services considérables, à la fois civils et militaires, rendus à la nation et aussi par les hautes capacités dont il fit preuve dans les importantes fonctions qu'il occupa, notamment dans celles de conseiller du Trône et de ministre d'Etat.

Lorsqu'il eut atteint sa vingt-deuxième année, il reçut l'ordre de se rendre en Chine comme étudiant, en même temps que Abe-no Asomi Nakamaro (*supra*, 4) et Genbō, prêtre bouddhiste qui devait fonder plus tard l'école idéaliste (Vijñānamātra) (*supra*, 2 et 4). Ces trois hommes passent pour les trois génies de leur siècle.

Il s'embarqua en 716 avec l'ambassade impériale. Il se montra toujours étudiant laborieux et fut bientôt réputé pour son vaste savoir. Ayant passé dix-neuf ans à l'étranger, il retourna au pays en 735 (*supra*, 2). Il offrit à la Cour impériale, avec un livre sur le cérémonial des T'ang : 唐禮, en 130 volumes, deux traités sur le calendrier *Ta-yen* (*Mahā-yāna*), dont un sur sa construction : 大衍曆經, en 1 volume, et 大衍曆立成, en 12 volumes, un autre livre sur la musique : 樂書要錄, en 10 volumes, une flûte en cuivre, avec les notes musicales en douze sections (銅律管一部, 寫律管聲十二條); un gong carré en fer; un cadran solaire (鐵如方響, 測影鐵尺一枚); des arcs de différentes sortes (²).

Kibi-no Asomi Makibi fut nommé vice-président de l'Université (大學助), où il enseigna lui-même, dit-on, les classiques, l'histoire, le droit, les mathématiques, la phonétique et la calligraphie. Pour les deux dernières matières, il avait un collègue chinois très capable, comme il a été dit plus haut (2-3).

(¹) *Sa-dai-ben* 左大辨人, secrétaire de premier rang.

(²) A. *Tsura-maki-nuri-tsuno-no-yumi* 絃纒漆角弓一張, un arc fait de cornes laquées et entouré de cordelettes ; il était, dit-on, utilisé par la cavalerie : — B. *Ba-jo-ni-mizu-wo-nomu-no-tsureru-tsuno-no-yumi* 馬上飲水漆角弓一張, « un arc fait de cornes laquées permettant de boire à dos de cheval », probablement avec une tasse attachée à l'extrémité ; — C. *Men-wo-ara-washi-shi-setsu-wo-nureru-tsuno-no-yumi* 露面漆四節角弓一張 « un arc de corne dont les quatre sections sont laquées de manière à montrer leur surface naturelle » ; — D. *Kabuto-wo-iru-ya*, 射甲箭二十隻 « 20 flèches à bout aigu pour tirer sur le heaume » ; — E. *Hatsuki-no-ya* 平射箭十隻, encore appelé *heteisen* 平題箭, « 10 flèches à bout non pointu pour l'exercice ordinaire ». Dans une note japonaise, il est dit que cela signifie : « une flèche employée pour les jeux ». Un autre nom, chinois, est : *hi chô tsien* 戲射箭.

Il était en même temps, dans la hiérarchie militaire, capitaine des gardes (右衛士督).

En 741, il fut nommé précepteur de la princesse héritière (東宮學士), et lui enseigna les classiques et l'histoire. En 751, il fut désigné comme l'un des deux co-ambassadeurs envoyés en Chine, comme il a été dit plus haut (*supra*, 3). Il parvint l'année suivante à Tch'ang-ngan, où la Cour impériale chinoise lui fit un accueil cordial. Parmi les fonctionnaires qui le reçurent se trouvait Nakamaro, son ancien compagnon d'études. L'empereur Hiuan-tsong, lorsqu'il vit les ambassadeurs japonais, fut vivement séduit par le maintien gracieux et digne de Makibi et de Kiyokawa. Il appela le Japon « Patrie de la bienséance et des hommes supérieurs » (禮儀君子國). Puis l'Empereur donna l'ordre à l'artiste de la Cour d'exécuter leurs portraits (1).

Le 16e jour de la 11e lune de l'an 753, Makibi partit pour le Japon à bord du troisième navire d'Etat et atteignit A-ko-na-ha 阿兒奈波 (Okinaha) le 20e jour. Il partit de ce point le 6e jour de la 12e lune. Le lendemain il arriva à l'île Yaku, au large d'Ōsumi, d'où il mit à la voile le 18. Il rencontra une tempête qui paraît avoir poussé son navire droit au centre du courant noir (kuro-siwo), vers l'Est. Dans la 1re lune de l'année 754, il atteignit le cap de Muro (aujourd'hui Tanabe) (2), dans la province de Kii, au Sud de l'île principale. Lorsque Kanshin et sa suite arrivèrent à Nara, Makibi y était déjà et, comme messager spécial de l'empereur Shō nu (3), accueillit le nouvel hôte que lui-même se proposait de reconduire au pays.

Pendant la rébellion de Ngan Lou-chan 安祿山, en 755, la Cour de Nara craignit que le révolté, ne pouvant atteindre son but en Chine, ne traversât l'océan pour attaquer le Japon ; en conséquence, un plan de défense fut mis en discussion en 758, à Dazai-fu, près de Hakata, à Kiushū, où Makibi était alors directeur général de la défense navale et militaire (*dagai-no daimi* 太宰大貳). Son projet était d'établir un système de colonisation militaire qui prévoyait cinquante jours d'entraînement et dix jours de travail agricole. Cette méthode étant approuvée par la Cour, on ordonna la construction, aux frais de la nation, d'une flotte de cent bâtiments de guerre, qui devaient être envoyés en station dans les ports importants. L'année suivante, sans doute lorsque parvint au Japon la nouvelle de la mort du chef de la rébellion, l'idée fut émise de châtier la Corée et surtout Sinlo, qui négligeait depuis quelque temps de payer le tribut habituel.

Makibi lui-même fut désigné pour former les officiers à l'art militaire. En 761, il fut nommé commissaire en chef de Kiushū (西海道節度使), et.

---

(1) Nous pouvons ici remarquer que l'autre ambassadeur adjoint, Komaro, qui contesta les sièges (*supra*, 5) n'obtint pas cet honneur.

(2) 紀伊國牟漏崎 et non 田邊.

(3) L'impératrice Kōken était déjà sur le trône, mais son père, l'ancien empereur, de qui émanait l'invitation, semble avoir agi personnellement en hôte.

sous sa direction, on obtint 121 navires de guerre et de transport, 12.500 soldats, 62 cadets, 4920 marins et 20.250 cottes de drap et casques. La campagne contre la Corée était donc prête, lorsque ce pays dépêcha successivement plusieurs envoyés pour apporter l'habituel tribut. Ces envoyés furent sévèrement réprimandés pour leur négligence depuis plusieurs années, et le projet de campagne fut abandonné.

En 763, l'usage du calendrier Ta-yen 大衍曆 (1) fut proclamé, Makibi ayant formé des spécialistes pour son établissement.

En 764, Makibi fut rappelé à Nara et chargé de la construction du monastère Tōdaiji. Il était alors sur le point d'achever les ouvrages de fortification d'Ido, près de Hakata, auxquels il travaillait depuis 757. Cette nomination fut due, probablement, à l'influence du premier ministre Fujiwara-no Oshikatsu qui, préparant une révolte, voyait avec déplaisir un personnage aussi influent occuper un poste militaire de cette importance.

Après son retour à Nara, Makibi devint conseiller d'Etat, puis commandant en chef des Gardes impériaux, lorsqu'il conduisit une armée pour réprimer la rébellion du susdit ministre, qui, grâce à l'habile tactique de son adversaire, fut tué au cours de la première rencontre. Ce succès valut à Makibi sa promotion au second ordre du Mérite. Il fut, en 766, nommé conseiller d'Etat (中納言, 大納言), puis, à l'âge de 72 ans, ministre d'Etat (右大臣).

La célébration, en 767, d'une cérémonie rituelle en l'honneur de Confucius, à l'Université de Nara, fut suggérée et organisée par lui, suivant la forme chinoise.

Le fait que le syllabaire japonais *kata-kana*, actuellement en usage, est généralement considéré comme étant de son invention, à la suite d'une simplification des caractères chinois, prouve que Makibi était réputé comme le maître des inventions savantes. Les récentes recherches du Dr. T. Ōya indiquent cependant que le système d'écriture *kata-kana* n'est point l'invention d'un seul homme. Il serait le résultat d'une évolution insensible poursuivie pendant plus de deux siècles, au cours de la période qui s'étend de l'époque de Nara à celle de la Cour de Heian.

Un code criminel en 24 articles, rédigé par Makibi, fut mis en vigueur en 791, soit quinze ans après sa mort, survenue en 775, à l'âge de 81 ans (2).

Pendant qu'il était en charge, il demanda à la Cour, à plusieurs reprises, de le relever de ses fonctions à cause de son grand âge. Mais chaque fois,

---

(1) L'ancien calendrier était également chinois. On l'appelait le calendrier Yi-fong 儀鳳曆. *Ta-yen* semble se rapporter à *Mahā-yāna*, nom d'une forme développée du bouddhisme. Le nouveau calendrier était basé sur l'astronomie bouddhique. Il resterait à étudier en quoi il se rapporte à l'ouvrage astrologique sur les Nakṣatra, traduit en 759. (Nanjio, n° 1356.)

(2) *Shoku Nihongi* donne par erreur : 83.

quelque nécessité importante le retenait au travail. Ce fut seulement cinq ans avant sa mort qu'il fut autorisé à résigner son poste de commandant en chef des Gardes, tandis qu'un rescrit impérial lui demandait de conserver ses fonctions de ministre d'Etat.

Il est appelé « le précepteur de trois souverains » 三朝帝者之師, parce qu'il servit sous trois empereurs (1).

Une inscription rédigée le 12e jour de la 8e lune de l'année 739 par ce savant homme d'Etat et gravée sur la pierre tombale qui recouvre les restes de sa mère, nous est heureusement parvenue (2), ainsi qu'une autre, figurant sur une urne de cuivre qui contient les restes du mari de sa grand'mère et qui est datée de l'an 708 (3). Toutes deux sont importantes, mais la première est d'un intérêt particulier, car elle nous donne un spécimen de son écriture.

7. Yeiyei 榮睿 et Fushō 普照.

Yeiyei et Fushō, du monastère Kōbukuji, étaient les deux étudiants que l'empereur Shōmu envoya en Chine en 733 (4). Tous deux s'embarquèrent avec l'ambassade impériale se rendant auprès de la Cour chinoise sous la direction de Tajihi-no Mabito Hironari (*supra*, 2). Ils ne se séparèrent point et, pendant dix ans, ils étudièrent ensemble, avec ardeur, à Lo-yang principalement, sous le savant Ting-pin, du monastère Ta-fo-sien. La Cour chinoise honora chacun d'eux d'un don annuel de 25 pièces de soie (5), outre des vêtements à chaque saison. De plus, le rang officiel de *sui-chia* leur fut offert, mais ils le refusèrent.

---

(1) On en nomme même cinq, à savoir : Shōmu, Kōken, Junnin, Shōtoku et Kōnin. Mais Kōken et Shōtoku désignent une seule et même impératrice. Junnin fut détrôné par elle et ne reçut pas le nom d'empereur. Il n'y en a donc en fait que trois.

(2) Cette inscription porte : 從五位上守右衛士督兼行中宮亮下道朝臣眞備.葬亡妣楊貴氏之墓.天平十一年八月十二日記歳次己卯. « Ceci est la tombe où Shimotsu-michi-no Asomi Makibi, [son titre étant] Jugoi-jō, [et sa fonction] Shu-u-ye-shi-no Kami, [avec la fonction cumulative de] Kō chūgū-no suke, — a déposé les restes de sa mère, née Yagi. Ecrit le 12e jour de la 8e lune de la 11e année de la période Tempyo, l'année cyclique étant *ki-bō*. »

(3) 銘.下道圀勝.弟圀依朝臣.右二人毋夫人之骨藏器.故知後人明不可移破.和銅元年歳次戊申十一月廿七日乙酉. « Ceci est l'urne contenant les reliques de l'époux de la mère de Shimotsu-michi-no Kuni-katsu et de son frère cadet Kuni-yori Asomi. [Ceci semble indiquer que le mari de leur mère n'était pas leur père, mais probablement un second mari.] C'est pourquoi les hommes de la postérité sauront qu'ils ne doivent ni la déplacer ni la briser. Le 27e jour, le jour cyclique étant *otsu-yū*, de la 11e lune de la 1ère année de la période Wadō, l'année cyclique étant *bo-shin*. » Makibi était donc fils de Shimotsu-Michi-no Kuni-katsu.

(4) *Fo-tsou-t'ong-ki* 佛祖統記 (Nanjio, n° 1661), vol. 40, et *Fo-tsou li-tai* (n° 1637), vol. 16, donnent 726 (開元十四年) par erreur.

(5) 匹 = 疋, mesure de 62 à 64 pieds de long environ.

Yeiyei et Fushō ne tardèrent pas à se rendre compte de l'imperfection de l'enseignement bouddhique au Japon, surtout en ce qui concernait les règles du Vinaya. Leur zèle à remédier à ce défaut les induisit à envoyer au Japon au plus tôt, et même avant leur retour, un maître compétent. Leur choix se porta sur Tao-Siuan (Dōsen : *infra*, **8**), prêtre du monastère où ils séjournaient et qui était très versé dans la doctrine du Dhyāna aussi bien que dans les règles du Vinaya. Mais leur activité à tous deux ne commença néanmoins à se manifester qu'au moment où ils en vinrent à songer au retour, en 742.

Dans leur situation d'étudiants ordinaires, ils ne pouvaient rien faire qu'attendre l'arrivée d'une autre ambassade japonaise en Chine. Mais ils formèrent le projet de partir dès qu'ils le pourraient et invitèrent leurs compagnons d'études, trois Chinois et un Coréen, à s'embarquer avec eux pour le Japon.

Il leur fallait un navire. Ils persuadèrent Li Lin-tsong, frère aîné du premier ministre d'alors, Li Lin-pou, d'écrire à Li-ts'ou, directeur du matériel à Yang-tcheou, pour obtenir de lui la construction et l'approvisionnement d'un bateau. Cela fait, ils prièrent Kanshin, le héros de notre Relation, de se joindre aux voyageurs pour propager la Loi dans l'Est. Le Maître accepta avec joie cette invitation.

Tout devait se faire en secret, car l'empereur chinois Hiuan-tsong, qui favorisait plutôt le taoïsme, n'aurait pas permis qu'un prêtre bouddhiste fût officiellement invité. Ils rencontrèrent de grandes difficultés et échouèrent cinq fois dans leurs tentatives d'embarquement. Ils furent parfois poursuivis, pris et emprisonnés par les autorités. D'autres fois, ayant réussi à s'embarquer, ils furent entraînés à la dérive et firent naufrage en mer. C'est surtout grâce à leur habileté qu'ils purent échapper à un désastre complet.

L'expédition eut cependant à subir un grand malheur. Un des deux étudiants, Yeiyei, mourut en 750, pendant un séjour près de Kouang-tong, après huit longues années de voyage.

Quelque temps après, en 753, arriva en Chine une autre ambassade japonaise. Le sixième et dernier voyage de Kanshin s'accomplit à bord du deuxième navire officiel. Fushō, cependant, prit place, avec l'ambassadeur en second Kibi-no Makibi, sur le troisième navire qui, de nouveau, fut entraîné à la dérive par le courant noir, mais parvint heureusement en 754 à Muro, aujourd'hui Tanabe dans Kii [1], ainsi qu'il a été dit plus haut.

Après son retour au Japon, Fushō aida fidèlement Kanshin dans ses travaux de propagation de la discipline du Vinaya. L'érection du monastère Tōshōdaiji, centre de l'enseignement du Vinaya, est due, pour une grande part, aux efforts de Fushō et de Shitaku (Sseu-T'o), son collègue chinois (*infra*, **10**).

---

(1) *Gen-kō-shaku-sho*, vol. 13, dit que Fushō revint avec Kanshin; c'est une erreur. Voir plus haut, p. 18.

Fushō lui-même vécut au monastère Tōshōdaiji, faisant de temps à autre des conférences sur le traité de Vinaya, de Fa Li, et accomplit plusieurs œuvres de charité. En 758, il obtint la permission impériale de planter des arbres fruitiers de chaque côté des routes dans les faubourgs de Nara (1), car il pensait que ces arbres pourraient protéger les voyageurs de leur ombre et les nourrir de leurs fruits. On le considérait comme la meilleure autorité à laquelle on pût avoir recours pour la solution de toutes les questions difficiles, surtout lorsqu'il s'agissait de l'interprétation d'un texte. Sa décision était toujours acceptée de tous.

La renommée des deux étudiants japonais resta dans les mémoires en Chine, et la part active qu'ils prirent aux travaux de Kanshin fut signalée par les historiens bouddhistes de Chine : Tsan-ning, des Song (A. D. 988), Tche-p'an (A. D. 1269) et Nien-tch'ang (A. D. 1333) des Yuan, Tch'ang-tsou, des Ming (A. D. 1417) (2).

8. Dōsen (Tao-Siuan 道璿), de Chine.

Dōsen était un prêtre chinois de Hiu-tcheou 許州, qui fut, comme nous venons de le dire, invité par Yeiyei et Fushō, pour être au Japon le premier maître en Vinaya. Il arriva à Maniwa (aujourd'hui Ōsaka), en 735, avec l'ambassadeur Tajihi-no Mabito Hironari (*supra*, 2), qui revenait au Japon, sa mission terminée. Ses autres compagnons de voyage étaient, comme nous l'avons vu, de nationalités diverses. Tous participèrent à la vie sociale et intellectuelle de Nara. C'étaient : un brahmane indien, un musicien du Champa, un professeur chinois, un médecin persan et, aussi, Kibi-no Makibi (*supra*, 6) ainsi que Genbō (*supra*, 2), les deux étudiants japonais revenant de Chine. C'est au milieu de ces amis internationaux que Dōsen pénétra dans la capitale. Il fut aussi bien accueilli par la Cour que par le peuple. Il s'occupa, pendant plus de vingt années qu'il séjourna au monastère Daianji, à enseigner le chinois et à répandre les règles du Vinaya. L'empereur Shōmu lui fit don, en 736, d'un vêtement d'hiver, pour lui manifester l'estime en laquelle il le tenait. On lui accorda en outre le titre officiel de Maître en Vinaya, en 751. A l'arrivée de Kanshin, en 754, il lui confia tous ses disciples et se retira au monastère Hisodera. Là, il composa un commentaire en trois volumes du *Brahmajāla-sūtra*. Il avait aussi une connaissance très approfondie de la doctrine de la méditation (Dhyāna) qu'il enseigna à Gyōhyō 行表, savant prêtre de 73 ans.

Dōsen mourut en 760, à l'âge de 59 ans. C'était un des meilleurs amis de Kibi-no Makibi, qui passe pour avoir rédigé sa biographie ; mais cette œuvre est malheureusement perdue (3).

(1) *Gen-kō-shaku-sho*, vol. 22.
(2) Nanjio, nos 1495, 1661, 1637 et 1620 respectivement.
(3) *Gen-kō-shaku-sho*, vol. 16.

9. Hōshin (Fa-Tsin 法進), de Chine.

Hōshin, du monastère de Po-t'a sseu (Yang-tcheou), était un des disciples les plus avancés de Kanshin. Il semble qu'il ait été renommé comme maître en Vinaya, dès avant d'avoir quitté son pays. En 754, il s'embarqua avec Kanshin. De toute la suite du célèbre voyageur, il se trouvait être le doyen en éducation religieuse et reçut de la Cour un traitement conforme à son rang. Ainsi, lorsque l'empereur Shōmu reçut les préceptes de Kanshin, en 755, Hōshin remplissait les fonctions d'*upadhyāya* (instructeur personnel), Kanshin lui-même officiant comme *karmācārya* (maître ordinant) [1].

En 757, lorsque la Cour conféra des titres ecclésiastiques aux prêtres savants et de conduite pure, il y en eut cinq qui furent distingués [2], et, parmi eux, Hōshin qui reçut le titre de Maître en Vinaya. En cette qualité il continua à instruire les prêtres du cloître Kaidanin, du monastère Tōdaiji.

En 767, il devint « doyen junior » (小僧都) et fut promu en 774 au titre de « doyen senior » (大僧都). Il connaissait à fond la langue japonaise dont il se servait avec aisance au cours de ses conférences sur différents textes.

Il mourut en 778, âgé de 70 ans.

10. Shitaku (Sseu-T'o 思託), de Chine.

Shitaku, du monastère de T'ien-t'ai, en Chine, était lui aussi un prêtre érudit de la suite de Kanshin. C'est sous ce dernier qu'il entra dans les ordres par ordre de l'empereur chinois Hiuan-tsong (713-755). Il vécut sur le mont T'ien-t'ai.

Lorsque le voyage de Kanshin fut projeté, il suivit fidèlement son maître à chaque tentative et semble avoir pris une part fort active à tous les préparatifs.

Lorsqu'il vint à Nara, il reçut tous les élèves de Dōsen (*supra*, 8), capables de converser en chinois, puis commença aussitôt à enseigner les traités de Vinaya au monastère Daianji.

Quand, en 770, mourut l'impératrice Kōken, il célébra l'office funèbre en qualité de prêtre officiant. De plus — et ce n'est pas un des moindres événements de son existence — il enseigna les règles du Vinaya à Kūkai (Kōbō-Daishi), fondateur de la secte Shingon (Mantra) au Japon. Shitaku, néanmoins, ne vécut pas assez pour voir dans tout son éclat la gloire de son disciple. Il mourut vers la fin de la période de Yenryaku (782-805), âgé d'environ 70 ans.

Deux ouvrages ont été composés par Shitaku : les biographies des prêtres de la période Yenryaku, en un volume, et la relation du voyage de Kanshin vers l'Est, en trois volumes.

---

(1) La présence des deux maîtres est nécessaire pour la cérémonie de l'ordination. Pour la signification de leur présence, voir *Vinaya Texts*, transl. by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, Sacred Books of the East, vol. XIII, pages 178-179.

(2) Ces cinq prêtres sont : Kanshin, Rōben 良辨, Jikun 慈訓, Hōshin et Kyōshun 慶俊. Voir *Shoku Nihongi* (天平勝寶八年五月).

De ces deux ouvrages, le premier est perdu. Quant au second, cité par un ouvrage bibliographique chinois datant de 988 ([1]), il semble avoir existé jusqu'à ces dernières années, bien que nous n'ayons pu le trouver nulle part.

11. Bōdai-Senna (Bodhisena) 菩提僊那, de l'Inde méridionale, et Buttetsu 佛徹, du Champa.

Bodhisena, brahmane de l'Inde méridionale, dont le nom de famille était Barachi (Bhāradvāja) ([2]), fut attiré en Chine par la renommée de ce pays et, surtout, par celle de Mañjuçrī, qui passait alors pour vivre en Chine ([3]). Il partit pour l'Est à bord d'un navire. Lorsqu'il fut parvenu jusqu'à la Mer du Sud, probablement au large de Sumatra ou de la Péninsule malaise, il rencontra un prêtre du Champa (Lin-yi) ([4]). Ce prêtre se nommait Buttetsu. Il avait fait naufrage au cours d'une expédition qu'il avait entreprise dans le dessein de chercher des trésors. Tous deux poursuivirent ensemble leur voyage. Ils parvinrent en Chine vers 733.

Bodhisena gagna le mont Wou-t'ai 五臺山 ([5]) à la recherche de Mañjuçrī. Il ne l'y trouva point. Mais un prêtre facétieux lui dit que Mañjuçrī était parti pour le Japon.

Juste à ce moment, un envoyé impérial du Japon, Tajihi-no Mabito Hironari (*supra*, 2) était sur le point de prendre congé de la Cour chinoise. Il pressa vivement le brahmane indien de s'embarquer avec lui. Cette invitation fut faite à l'instigation de Rikyō 理鏡 ([6]), étudiant bouddhiste de Nara. Le brahmane accepta joyeusement l'invitation et, en compagnie de Buttetsu, prit place à bord du navire officiel à destination du Japon. Lorsque, le 8e jour de la 8e lune de l'année 736, ils arrivèrent à Naniwa (aujourd'hui Ōsaka), le messager impérial, Gyōgi 行基, savant prêtre, le Mañjuçrī du Japon, les reçut en

---

([1]) Nanjio, n° 1495, sous « Kanshin » 鑒眞.

([2]) 婆羅遲 P'o-lo-tch'e. L'identification de ce nom avec Bhāradvāja n'est qu'une conjecture.

([3]) La croyance à la présence de Mañjuçrī en Chine, semble avoir été répandue dans toute l'Inde, car plusieurs prêtres indiens se rendirent en Chine pour l'y rencontrer. Cette tradition fut ensuite incorporée dans le *Svayambhū-purāṇa*, au Népal. Voir l'*History of Nepal* de Wright. Il semble qu'un prince Kumārabhūta, surnommé Mañjuçrī, ait existé ; que ledit prince ait vécu en un endroit nommé Pañca-çīrṣa (montagne aux cinq pics) et qui fut peu à peu transféré en Chine. Le mont Wou-t'ai (montagne aux cinq pics) lui aurait été consacré. La Chine en vint à être considérée comme le siège de son culte. D'après M. S. Lévi, un mot koutchéen pour Kumāra, est Mañju. Koutcha peut avoir quelque rapport avec l'origine de son culte ou avec son transfert en Chine.

([4]) Champa est le nom indien du Lin-yi 林邑 en Annam, l'ancien centre cham. Pour ce nom, consulter la relation d'Yi-tsing, LII, notes 10 et 12.

([5]) Wou-t'ai chan, à Tai-tcheou (Chan-si). Lat. 38°46, long. 113°24. Wou-t'ai « cinq terrasses » semble désigner le Pañca-çīrṣa sanskrit, qui passe pour être la résidence de Mañjuçrī. Cf. *supra*, n. 3.

([6]) Prêtre du Yakushiji.

grande pompe officielle, avec cent prêtres, des maîtres de cérémonies, des musiciens et d'autres dignitaires des Affaires étrangères.

Dès leur première entrevue, tous deux paraissent s'être assez bien compris. On dit, en effet, qu'ils conversèrent en sanskrit et en japonais et qu'ils se conduisirent l'un à l'égard de l'autre comme des amis de vieille date (1). On donna comme résidence à Bodhisena le monastère de Daianji et la cour impériale lui fournit, avec les vêtements, tout ce qui lui était nécessaire.

Quand, en 749, fut fondue la gigantesque statue du buddha Vairocana, il fut chargé de célébrer la cérémonie de consécration. Aidé de son compagnon Buttetsu, il accomplit les rites avec la plus grande perfection, Buttetsu s'étant particulièrement chargé de la direction du corps musical.

En 750, on le nomma au plus haut des rangs ecclésiastiques, celui de *sōjō* (évêque), dont le rôle est de diriger l'ordre bouddhique tout entier au Japon. Il reçut le surnom populaire de *Baramon sōjō* 婆羅門僧正 (évêque brahmane). Il enseigna le sanskrit (2) et la doctrine du *Gaṇḍavyūha*, du Mahāyāna, d'abord à Daianji, puis à Kikōji, enfin à Ryōsenji, où il mourut en 760, âgé de 57 ans. Ses restes furent incinérés et enterrés dans la forêt de Ubokuya 右僕射林, sur la colline Tomi 登美山, en face du monastère de Ryōsenji. Un stūpa commémorant sa mort, s'y élève encore, et une inscription rédigée en 770 par son disciple Shūyei 修榮 (3), qui la lui destinait, nous est parvenue, sans jamais avoir été gravée sur la pierre. Cette inscription fut pourtant imprimée et publiée avec des annotations en 1700 (4). Dans le recueil *Manyōshū*, nous trouvons un poème où il est fait allusion au Brahmane :

Baramon no
Tsukurishi ota wo
Hamu karasu
Manabuta harete
Hataboko ni ori

(Prince Takamiya) (5).

« Voyez ce corbeau, qui a pris les grains de riz du champ cultivé par le Brahmane : on le voit, les yeux gonflés de pleurs, se posant sur la hampe de l'étendard. »

---

(1) *Gen-kō-shaku-sho*, vol. 15.

(2) Qu'il ait enseigné aux prêtres et aux laïcs en son monastère, on le voit par le mémoire qu'il adressa à la Cour, et dans lequel il est dit qu'un upāsaka (disciple laïque), Hada-no Kitatsu, était instruit en sanskrit et étudiait les textes des Dharaṇī : 1° Uṣṇīṣa-dhāraṇī; 2° Sahasrabhuja-dhāraṇī; 3° Prajñapāramitā-dhāraṇī; 4° Cakravartī-cintamaṇi-dhāraṇī; et plusieurs autres sūtras, chinois probablement. Ce mémoire, signé de lui, est daté du 15ème jour de la 11ème lune de l'an 742. Voir *Dai-Nihon-Komonjo*, vol. 2, page 315.

(3) Sur cette inscription, voir *Gunsho-ruiju*, vol. 69.

(4) J'en donnerai la traduction à la fin de ce travail.

(5) Voir *Manyōshū*, édition Matsushita, n° 3856, p. 785.

Le sens exact de ce poème reste obscur aujourd'hui, et aucun scoliaste n'en donne une explication claire, mais il semble contenir cette idée qu'un sot corbeau lui-même, qui dérobe des grains de riz dans un champ donné au Brahmane, est bientôt plongé dans le repentir de son action, sous l'influence du saint enseignement exposé par le Brahmane. « Les yeux gonflés », à cause des larmes versées en repentir. « Sur la hampe de l'étendard » (dhvaja-yaṣṭi) parce qu'il reste attaché à l'enseignement du Brahmane, un étendard étant toujours hissé lorsqu'un maître bouddhiste fait une conférence, quel qu'en soit le sens. Cette allusion au Brahmane n'est donc point toute d'imagination, puisqu'il vivait en fait à cet endroit même et au même moment, jouissant d'un rang élevé et d'une allocation de rizières.

L'arrangement des 50 sons de l'alphabet, ou plutôt du syllabaire japonais, passe en général pour dater de la période de Nara, mais il se peut qu'il soit le résultat de l'impulsion donnée par le Brahmane aux études sanskrites, voire même qu'il soit complètement de son invention. L'ordre du syllabaire, en effet, reflète une connaissance pratique de la méthode d'enseignement de l'alphabet sanskrit (1).

Buttetsu, compagnon du Brahmane, était, comme il a été dit plus haut, un prêtre du Champa ou Lin-yi (Annam). Lors de leur arrivée à Nara, Gyōgi organisa une réception en l'honneur des hôtes étrangers, à son monastère de Sugawaradera 菅原寺 (2). Très heureux de rencontrer l'hôte Mañjuçrī, comme ils l'avaient espéré, ils se levèrent l'un après l'autre et se mirent à danser pendant le festin, se servant de baguettes à manger pour battre la mesure. En ce temps, il y avait un vieillard étrange, qui habitait sur une colline, située derrière le monastère. On le voyait toujours couché, levant parfois la tête pour regarder vers l'Est. Mais il ne prononçait jamais une parole et on le croyait muet. Pourtant, lorsqu'il entendit la nouvelle musique, qui lui parvenait de la salle de réception, il s'y précipita, se joignit au chœur et dansa en criant à très haute voix : « Les temps sont venus ! Les temps sont venus ! Les circonstances ont mûri ! » Tous trois, dit-on, se considérèrent comme des amis intimes.

---

(1) L'arrangement des *go-jū-in* ou 50 sons japonais, est le suivant : *a, i, u, e, o, ka, ki, ku, ke, ko, sa, shi, su, se, so* (à l'origine *ca, ci, cu, ce, co*, y compris *s, ç, ṣ* et *ẓ* doux), *ta, chi, tsu, te, to* (comprenant le *d* doux), *na, ni, nu, ne, no, ha, hi, fu, he, ho* (à l'origine : *pa, pi, pu, pe po* et comprenant le *b* doux, *ma, mi, mu, me, mo, ya, yi, yu, ye, yo, ra, ri, ru, re, ro, wa, wi, wu, we, wo*). On peut faire remonter cet arrangement à la période de Kamakura (1186-1335). On le trouve, par exemple, dans la grammaire sanskrite de Shin-pan (1280). Le même, différent sur un ou deux points, se rencontre dans la grammaire sanskrite de Myōkaku (900). L'invention des caractères eux-mêmes (ア イ ウ エ オ, etc.) est généralement attribuée à Makibi sans aucune preuve. On peut faire remonter cette tradition à l'œuvre de Fujiwara-no Nagachika (1350), mais pas au-delà. Les recherches de M. Ōya prouvent qu'elle est mal fondée.

(2) Près de Nara et à l'Ouest de cette cité.

D'après cet incident, il semble que le vieillard étranger ait reconnu la musique indienne et, par suite, qu'il était natif de l'Inde ou du Champa. Peut-être avait-il fait naufrage quelque part avant de trouver son chemin vers Nara (1).

Buttetsu était aussi habile musicien que savant érudit. La musique du Japon lui doit beaucoup. C'est grâce à l'activité déployée par lui à Nara que la Cour eut une section de musique du Lin-yi, en plus de celles de musique coréenne et chinoise.

Après son arrivée à Nara en 736, Buttetsu se consacra entièrement à la formation des étudiants en musique, jusqu'à l'année 749, où, à l'occasion de la cérémonie d'inauguration de la statue du buddha gigantesque, il produisit pour la première fois une grande musique accompagnée de danses, d'un genre tout nouveau et dénommée Bān-shū-gaku 萬秋樂 (les dix mille automnes). C'est le nouveau style musical, différent des autres productions du Lin-yi (2), qui sont du style ancien. Cette musique spéciale semble donc être entièrement de sa composition, avec l'aide de Bodhisena, qui choisit, dit-on, les paroles sacrées formant le texte de la pièce. Le grand succès obtenu par cette séance musicale lui valut une haute réputation.

En 753, les danses du Lin-yi, de Buttetsu, furent enseignées au corps musical de la Cour sur l'ordre de l'Empereur (3). Buttetsu enseignait en tout huit sortes de danses :

1. Le Bosatsu (bodhisattva) 菩薩人 (4) ;
2. Le Batō (Pedu, qui obtint des Açvins un cheval blanc, lequel tue les serpents : paidva ahihan) (5) ;
3. Le Karyōbinga 迦陵頻(迦) (kalaviṅka ou coucou céleste) (6) ;
4. L'Amma 案摩 (Ammā ou Ambā, la déesse Durgā) (7) ;

(1) *Gen-kō-shaku-sho*, vol. 15 : « Fushimi-no Okina ».

(2) La musique coréenne et chinoise est, avant la dynastie des T'ang (618-906), la musique de style ancien. La musique des T'ang est appelée « du nouveau style ». Buttetsu semble avoir adopté ce nouveau style pour la composition de ce fameux morceau.

(3) Sur les danses du Lin-yi, on consultera avec profit l'article de M. P. Demiéville, *La musique čame au Japon*, dans : *Etudes asiatiques*, I, p. 199-226. [N. D. L. R.]

(4) Aujourd'hui perdu. Très probablement musique bouddhique pure.

(5) 拔頭, 撥頭, 鉢頭, 髮頭. Sur le nom du roi mythologique Pedu, voir *Ṛg-veda*, I, 116, 6 ; I, 117, 9 ; I, 118, 9 ; I, 119, 10 ; VII, 71, 5 ; IX, 88, 4 ; X, 39, 10 ; et *Atharva-veda*, X, 4, 5-11. On représente dans cette danse un cheval (figuré par un homme avec un vêtement blanc et une crinière), qui saute et hennit devant un serpent figuré soit par une sculpture, soit par une fleur de chrysanthème sauvage. La musique est forte, différente de toutes les autres. Elle est encore dansée parfois à la Cour. Dans l'*Ancienne histoire des T'ang* (音樂志), on trouve aussi : 撥頭, mais cela s'explique mal.

(6) Le kalaviṅka est l'oiseau de Paradis. C'est probablement une musique bouddhique pure.

(7) L'Amma représente probablement le Taṇḍava, danse de Çiva et de son épouse. Elle est dansée par un homme et une femme.

5. La marche triomphale de Bairo 倍臚破陣樂 (Bhairava, forme terrible de Çiva) (1) ;

6. La Ko-on-ju 胡飲酒 (La boisson des Hou, peuple de l'Asie centrale) (2);

7. Le campement du roi Ranryō (Sāgara Nāgarāja) (3) ;

8. La Ban-shū-gaku 萬秋樂 (Dix mille automnes) (4).

Les cinq premières de ces danses paraissent être indiennes. La sixième et la septième sont deux musiques antiques traditionnelles en Chine et perfectionnées par notre Buttetsu. La huitième est de son invention.

En 767, l'impératrice Kōken s'étant rendue au monastère de Yamashinadera, près de Nara, donna l'ordre d'exécuter devant elle les danses du Lin-yi, sous la direction de Buttetsu.

Par la suite, la musique du Lin-yi ou Champa est invariablement dénommée musique indienne, dans le règlement de musique de 809 et dans le Livre des Noms japonais 和名類聚抄, de 931 environ (5). Parmi les dix pièces de la musique de cour revisée de l'époque moderne (1874), et les cinquante pièces de musique ancienne réglementée par la Cour en 1899, deux des pièces musicales et dansantes du Lin-yi furent conservées : le Kalaviṅka et le Pedu. On les exécute encore quelquefois.

Un air appelé Shā-da 沙陀 fut également introduit par Buttetsu. Ce n'est pas une danse, mais un air à danser. On le désigne toujours sous le nom de Chō-kyōku (chant), mais jamais sous celui de Gaku (musique) ou de Bu (danse).

---

(1) La restauration de Bairo en Bhairava n'est encore qu'une hypothèse. Cette danse paraît être originaire du Champa, car elle passe pour avoir été composée par Pan Ming Tö 斑明德 du Lin-yi. Elle est exécutée par 12 personnes, mais ce nombre peut être réduit à 8, voire à 4. La marche autour de la scène est appelée *waku*, ce qui, paraît-il, veut dire : cercle (maṇḍala). Le chœur est nommé : *Rin-yū-ran-jō* (voix mixte du Lin-yi, 林邑亂聲). Le son qui est considéré comme le présage de la victoire est appelé *sha-mo* 舍毛音, ce qui peut représenter sama-vadi ou çama-dhvani. Ce son de bon augure est attendu au 7e tour de chant. Tous ces renseignements sont très douteux.

(2) Probablement la même que le *Tsouei Hou tseu k'iu* 醉胡子曲, de la musique des T'ang. *Hou* est Çūlika (窣利), c'est-à-dire la Sogdiane ou un peuple de l'Asie centrale apparenté aux Sogdiens. Cette musique marque un progrès sur l'ancienne composée par Buttetsu.

(3) C'est la *Lan-ling wang p'o tchen k'iu* 蘭陵破王陣曲 ou la *t'ai-mien* 代面 (*ta-mien* 大面) de l'*Ancienne histoire des T'ang* (Musique). On croit généralement qu'elle est chinoise et représente le triomphe du roi de Lan-ling (Tch'ang kong 長恭). Il semble pourtant que cette musique soit d'origine indienne. On l'orthographie parfois : 羅龍王 Roi Naga = Nagaraja Sāgara, avec omission de *sāga*. Le danseur porte une tête de nāga. Buttetsu perfectionna cette danse.

(4) Appelée encore Jison 慈尊 (Maitreya), Manda 曼陀 (probablement : Mandārava), Yamato 大和 ou Shō-ka 唱歌 (chant), etc.

(5) Compilé en 931-937 par Minamotono Shitago.

Shā-da est, je crois, le nom de l'échelle musicale indienne. Le Shā-da désignerait donc un air ou une mélodie d'origine indienne, par opposition aux autres airs, tels que le Kōrai (kauli, coréen), le Taijiki (ta-che, tajik, arabe), le Hanshiki (pan-che ou pan-chip, du Panjab sans doute), le Ishikotsu (Idikuti, koutchéen).

L'échelle musicale indienne, *grāma*, consiste en sept notes *(svara)* : ṣa, ṛ, ga, ma, pa, dha, ni (1), et on a pu, dans l'enseignement pratique, l'appeler, pour plus de brièveté, *ṣadhani* ou *ṣadha*, du nom des première et dernière initiales principales, d'où les noms japonais *sa-dha* et chinois *cha-t'o* (2).

Sa musique, comme les musiques plus anciennes, fut, à l'origine, employée pour les offices religieux, puis pour les cérémonies de la Cour. On en vint à en faire un simple divertissement. Elle contribua beaucoup au développement de toutes les danses musicales subséquentes : Dengaku (danse du fermier) (3) ; Saibara (danse des cochers) (4) ; Sarugaku (danse comique) (5) ; Nō (drame lyrique) (6) ; et Kyōgen (farce musicale) (7). Ces danses furent les seuls divertissements permis pendant la longue période d'oppression féodale qui s'étend de l'époque de Kamakura à celle de Tokugawa.

En dehors de la musique, Buttetsu est généralement considéré comme une autorité pour l'enseignement du sanskrit. Son livre sur le Siddham (alphabet sanskrit) en un volume, est le premier manuel de sanskrit dont nous puissions relever trace quant à présent. Il est souvent cité dans les ouvrages de grammaire composés par la suite, bien que le livre lui-même semble perdu.

---

(1)

Indien		Anglais	Persan
Grama	Abréviations	Gamut	Durrimufassal
1. Ṣadja	ṣa	C do	da
2. Ṛṣabha	ṛ	D ré	re
3. Gandhāra	ga	E mi	mi
4. Madhyama	ma	F fa	fa
5. Pañcama	pa	G sol	sa
6. Dhaivata	dha	A la	la
7. Niṣada	ni	B si	be

(2) Comparer le nom persan de l'échelle musicale « Durrimufassal » ou le « gamut » anglais, qui dérive du grec « gamma », dernière note de Guy d'Arezzo, et du latin *ut* (premier mot de l'hymne de St Jean, *Ut queant laxis*... sur lequel on chantait la gamme). Mais Cha-t'o 沙陀 était le nom d'un royaume du Turkestan chinois. Aussi est-ce peut-être une mélodie de ce pays.

(3) Voir *Shoku Nihongi* (14e année de Tempyō, 742, date où elle fut dansée).

(4) *San-dai-jitsu-roku* (première année de Jōgwan : année 859). Le nom est cité pour la première fois.

(5) Danse populaire. Elle prévalut au début de la période de Kamakura (1186-1231).

(6) Le nō prit naissance pendant la période des Ashika a (1368-1573).

(7) Le kyōgen est une farce populaire, produit de la même époque.

21. Nyōhō (Jou-pao 如寶, ou Ngan Jou-pao 安如寶) et Hōsai (Pao-Tsouei 寶最 du Hou 胡國).

Nyōhō était originaire du Hou 胡國 (Asie centrale) ([1]) et disciple de Kanshin, en compagnie de qui il était arrivé à Nara. Il semble que Nyōhō soit venu très jeune au Japon. Il reçut en effet à Nara l'ordination complète (*upasampadā*), qui ne pouvait être conférée qu'à l'âge de 20 ans. Il aida son maître dans l'érection des monastères Kaidanin et Tōshōdaiji, à Nara. Puis il fut nommé abbé du monastère de Yakushiji, dans la province de Shimsosa. Il revint peu après au Tōshōdaiji, où il acquit, sous la direction de Kanshin, une grande renommée comme maître en Vinaya. L'empereur Kwammu (782-806), par respect pour l'élévation de son caractère, voulut recevoir de lui les préceptes. En 804, Nyōhō demanda à l'empereur l'autorisation d'ouvrir dans son monastère des conférences publiques sur les règles du Vinaya. Il reçut cette autorisation qui fut bientôt convertie en une mesure permanente. En 813, l'empereur Saga lui fit don d'un village de 50 maisons.

Le principal édifice du Tōshōdaiji, où se trouvait enfermée la statue du buddha Vairocana, fut projeté et exécuté par Nyōhō.

Il mourut en 814, ayant dépassé 90 ans. Il y eut, à ce qu'il semble, un autre prêtre du Hou, nommé Pao-tsouei. D'après notre texte, il serait venu à Nara en compagnie de Kanshin, mais nous n'avons aucun détail sur son activité au Japon.

13. Gun Hōriki, du K'ouen-louen 崐崙國軍法力, et T'ien-T'ing, du Champa (Lin-yi) 瞻波國善聽.

Gun Hōriki du K'ouen-louen (Malaisie) ([2]) vint avec Kanshin et vécut au Tōshōdaiji. Après l'érection de ce monastère, il fit les statues de Maitreya

---

([1]) Hou était le nom d'une des tribus de l'Asie centrale. D'après Yi-tsing, Tukhāra et Sū-li (Sūlī ou Suri = Sogdiane), sont des tribus Hou. (Yi-tsing, *Record*, p. 49; le mot « Mongolian » que l'on rencontre là est une erreur.) Sūli est au-delà du Kashmir. (Yi-tsing, p. 69.) Sūli au Nord est appelé « la frontière de Hou », l'Inde étant nommée « Hindu » 咽度. (Yi-tsing, p. 118-119.) Dans un ouvrage d'astrologie (Nanjio, n° 1356), ce qui est donné comme langage hou est un dialecte sogdien, tandis que « Po-sseu » (persan) est aussi donné à côté. Le langage hou est donc apparenté au persan. — Une édition de notre texte a An-Nyōhō au lieu de Nyōhō. *An* représente ici Arsak, c'est-à-dire la Parthie. En employant *An*, elle suit l'exemple des premiers traducteurs bouddhistes qui vinrent en Chine à l'époque de l'empire Arsacide, au cours du IIe siècle.

([2]) D'après M. Ferrand, le K'ouen-louen de l'histoire chinoise correspond au Kamrūn des voyageurs arabes et désigne l'Inde maritime transgangétique, couvrant l'Indochine, le Siam, la Birmanie et la Péninsule malaise, c'est-à-dire comprenant les peuples môn-khmèrs. Notre Gun Hōriki venait du K'ouen-louen. Le texte traduit ci-dessous cite T'ien-T'ing, du Champa (ou Lin-yi), immédiatement après lui. Nous devons donc distinguer le K'ouen-louen du Lin-yi. Cependant, on lit dans les Biographies de l'*Ancienne histoire des T'ang* (147) : « A partir du Lin-yi (Champa) et vers le Sud, les populations ont les cheveux bouclés, la peau noire et sont appelés K'ouen-louen. » Ce qui signifierait que Lin-yi (Champa) est le nom du pays, tandis que K'ouen-louen désigne le

et de deux autres bodhisattvas, qui devaient être placées dans la grande salle des conférences. La tradition qui nous est parvenue ne permet pas de décider s'il sculpta lui-même ces statues ou s'il les fit sculpter à ses frais (¹).

T'ien-T'ing, un Cham du Lin-yi, compatriote de Buttetsu, vint avec Kanshin à Nara. Nous n'entendons plus parler de lui par la suite. Son nom : « ouïe fine », semble indiquer qu'il fut assistant musicien.

14. Rōben 良辨.

Rōben est un des prêtres éminents qui se distinguèrent à Nara pendant la période éclatante du bouddhisme. On raconte qu'à l'âge de deux ans, il fut pris et enlevé par un vautour pendant que sa mère, ayant laissé l'enfant dans un endroit ombragé, cueillait des feuilles de mûrier. L'oiseau emporta l'enfant à Nara et se posa près du temple shintoïque de Kasuga. Fort heureusement, un savant prêtre, Giyen 義淵, l'aperçut et courut au secours du bébé. L'oiseau s'envola, abandonnant sa proie. L'enfant fut recueilli et élevé par le prêtre. Tout jeune, il commença à étudier le bouddhisme sous la direction de son père adoptif. Il se retira à Kyōto en qualité d'ascète laïque et fut surnommé l'ascète Kin-Ju (vautour d'or) de Higashiyama. En 733, sa renommée parvint à la cour de Nara ; l'empereur Shōmu fit construire un temple d'Avalokiteçvara, en l'honneur de l'ascète qui avait alors le nom de Rōben. Il avait une connaissance très approfondie de la doctrine Avataṃsaka (panthéisme) du système Mahāyāna.

Rōben était dans sa 45ᵉ année lorsque commença réellement sa carrière de conseiller religieux de l'empereur Shōmu. Le grand monastère Tōdaiji et le gigantesque buddha Mahā-Vairocana, érigés par l'empereur, furent conçus, projetés, dessinés et exécutés par Rōben. Son propre temple servit de quartier général de l'entreprise. Tandis que Gyōgi, le bodhisattva, autre prêtre célèbre et savant de Nara, très au fait de la doctrine Vijñānamātra (idéalisme) du système Mahāyāna, voyageait pour recueillir les dons en vue de la construction, Rōben demeurait à Nara pour surveiller l'exécution des travaux. Le modèle en bois du grand Buddha, haut de 53 pieds, siégeant sur un lotus d'une

---

peuple. Ceci concorde avec la relation du naufrage de Higuri-no Hironari donnée dans le livre 287, du *K'in-ting ts'iuan T'ang wen* 欽定全唐文, où il est dit qu'il atteignit le pays de Lin-yi, tandis que, ailleurs (*Shoku Nihongi*, 13), on le signale comme étant parvenu au pays K'ouen-louen (*supra*, p. 8). Comme le Champa ou Lin-yi semble, d'après son nom, avoir été peuplé de gens venant de l'Inde et comme il se trouvait sous l'influence bouddhique (Yi-tsing, p. 10), nous pouvons, en toute sécurité, appeler ces populations indo-malaises. Buttetsu et T'ien-T'ing appartenaient à ces populations. K'ouen-louen est probablement le peuple malais en général. Dans le nom de Gun Hōriki (*Kwen Fap Lik*), *Gun* (K'ouen) indique probablement sa tribu K'ouen-louen tout comme le *An* de An Shi (Arsak), et Hōriki (*Fap Lik*) est son nom religieux.

(¹) *Gen-kō-shaku-sho*, vol. 28, sous Shōdaiji.

circonférence de 69 pieds, fut répété deux fois et la fonte fut recommencée huit fois, les sept premières épreuves ayant été jugées imparfaites. Pendant que les travaux étaient en cours, on s'aperçut que les métaux, et l'or surtout, allaient manquer. Au Japon, en effet, l'extraction de l'or était alors chose presque inconnue. Rōben partit à la recherche de l'or, priant avec ferveur les divinités des montagnes de faire découvrir le précieux métal. Bientôt après, la province de Mutsu, dans le Nord, offrit à la Cour une grande quantité de minerais d'or. Ceci accrut la réputation de Rōben. La statue put être achevée en 746.

Les quatre fondateurs du monastère Tōdaiji sont, d'après la tradition : l'empereur Shōmu, le bodhisattva Gyōgi, le vénérable Rōben, et l'évêque brahmane Bodhisena qui se chargea de la cérémonie de consécration de la statue.

En 751, Rōben fut nommé *shō-sōzu* (doyen junior). En 756, après qu'il fut resté au chevet de l'empereur pendant sa maladie, — car soigner les malades était alors le devoir d'un prêtre, — il fut nommé *dai-sōzu* (doyen senior). Enfin, il fut promu aux fonctions de *sōjō* (évêque : le plus haut rang ecclésiastique) en 760.

Lorsque Kanshin arriva de Chine, Rōben le reçut dans la grande salle du Buddha gigantesque. On dit qu'il lui demanda, non sans orgueil, si une statue aussi colossale existait en Chine, à quoi, bien entendu, il fut répondu négativement [1].

Rōben aida Kanshin dans la construction de la terrasse sacrée de l'ordination (Kaidanin) au monastère Tōdaiji.

Son activité ne se limita point à Nara, car on lui fait honneur d'avoir construit l'Ishiyama-deva de Ōmi, le Daisenji de Sagami et le Bodaiji de Yamato, tous célèbres monastères. Ses disciples, au nombre de huit, furent aussi réputés. Ils se distinguèrent à la fois dans les œuvres religieuses et littéraires.

Rōben mourut en 772, à l'âge de 85 ans.

III

Le texte de la Relation du voyage de Kanshin vers l'Est.

Quatre ouvrages différents, au moins, relatèrent le voyage de Kanshin vers l'Est, tous portant le même titre : *Tong tcheng tchouan* « Relation du voyage vers l'Est ». Ce sont :

1° Relation du voyage en Orient du Maître Kanshin (*Kien-tchen ho-chang tong tcheng tchouan* 鑑眞和尙東征傳). Ouvrage en trois volumes [2], rédigé en chinois par Shitaku (Sseu-T'o 思託), élève chinois de Kanshin, mort en 805.

---

[1] La Relation du voyage de Kanshin par Kenyi mentionne ce fait qui ne figure pas dans notre texte.

[2] On dit parfois qu'il comporte cinq ou six volumes.

2º Relation du voyage en Orient du Grand Maître des T'ang (*T'ang ta ho-chang tong tcheng tchouan* 唐大和尚東征傳), en un volume, rédigé en chinois par Genkai 元開, élève japonais de Kanshin, composé en 779.

3º Relation illustrée du voyage de Kanshin en Orient (*Houei pen tong tcheng tchouan* 繪本東征傳), ouvrage rédigé en japonais par un auteur inconnu; peintures de Rengyō (1298). Cet ouvrage comportait à l'origine douze rouleaux, dont cinq seulement subsistent.

4º Relation du voyage en Orient du Grand Maître qui traversa la mer (*Kwa-kai Dai shi To-sei-den* 過海大師東征傳), ouvrage en deux volumes, rédigé en japonais par Kenyi (1322).

De ces livres, le plus étendu et le plus important était celui de Shitaku, composé très probablement peu après la mort de Kanshin, en 763. Il semble avoir servi de source à toutes les relations postérieures. Le texte en est mentionné dans une biographie chinoise de Tsan-ning (988) [1]. Il paraît avoir été utilisé largement par Kenyi, l'auteur de la quatrième relation. Dans cette dernière, nous remarquons la mention de plusieurs faits auxquels notre texte ne fait aucune allusion.

En 1702, une biographie de prêtres appelée *Hōncho Kōsō Den* 本朝高僧傳, fut composée par Shiban 師蠻. Au début de l'ouvrage se trouve une liste de livres de référence, dans laquelle figure, à côté de la relation de Genkai, celle de Shitaku. Nous pouvons en déduire que cette dernière existait encore à cette époque. Peu après, en 1721, un prêtre, Hyaku Setsu, écrit, dans une note ajoutée à l'édition de notre texte dans une collection d'ouvrages publiée par lui [2], qu'il a recherché lui-même le livre de Shitaku pendant quelque temps, sans aucun résultat. Peut-être était-il déjà complètement perdu. J'ai fait moi-même depuis 1903, dans l'espoir de le découvrir dans quelque bibliothèque isolée, des recherches spéciales. J'ai aujourd'hui presque complètement abandonné tout espoir de le retrouver.

Nous sommes ainsi amené à considérer notre texte, le deuxième, comme l'autorité la plus sûre ; il peut d'ailleurs être regardé comme une forme abrégée du premier.

Ce texte est intéressant au plus haut point et présente un caractère unique, car il est à peu près le seul exposé contemporain de l'activité bouddhiste pendant la période de Nara : il est l'œuvre d'Aomi-no Mabito Genkai, petit-fils de l'empereur Kōbun (prince Ōtomo) et disciple direct de Kanshin. Son importance fut reconnue pendant la période des Tokugawa. Il fut publié en 1762 à Kyōto, en une très belle édition, avec une préface du ministre impérial Fujiwara-no Naozane. Le titre *Tong tcheng tchouan* 東征傳 signifie littéralement : « Relation de l'expédition orientale ». Il veut donc dire, soit

(1) Voir *infra*, p. 37.
(2) *Gunjo-ruiju*, vol. 69.

« l'attaque de l'Est », soit « le voyage vers l'Est ». Ce titre offensa le gouvernement du shōgunat, car le terme « Est » était sacré à la cour du Shōgun, toujours jaloux de la cour impériale de Kyōto, capitale de l'Ouest. La circulation du livre fut, par suite, prohibée d'une manière absolue et toutes les planches ayant servi à son impression furent confisquées.

Ce fut seulement en 1897 que le Rév. Chi Kai Kitagawa, de Nara, alors abbé du Tōshōdaiji, imprima le texte après une soigneuse collation et le distribua parmi ses amis. Nous sommes donc en possession de trois éditions différentes et d'un manuscrit :

a. Un texte imprimé incorporé au recueil *Gunjo-ruiju*, vol. 69, avec une note ajoutée, datée de 1721 ;

b. Une édition séparée parue à Kyōto et supprimée par le gouvernement des Tokugawa, avec une préface datée de 1762 ;

c. Une nouvelle édition privée du Rév. Chi Kai Kitagawa, du Tōshōdaiji, de 1898 ;

d. Un manuscrit de date inconnue (probablement du siècle dernier) que possède le Rév. Kaishin Kureto, du Kōkiji.

Dans la traduction que je donne ci-dessous, j'ai utilisé ces quatre textes, me servant du premier comme base. Quant aux textes *b* et *d*, j'ai été assez heureux pour les trouver dans la vieille bibliothèque du Kōkiji, près de Nara. Le possesseur, le Rév. K. Kureto, me les a très aimablement confiés pour mon étude [1].

Du troisième ouvrage, les « Voyages illustrés », cinq rouleaux seulement subsistent au monastère Tōshōdaiji, à Nara. Chaque rouleau mesure environ cinquante pieds sur une largeur d'un pied deux pouces ²/₃. Les illustrations commencent par un motif représentant Kanshin entrant dans les ordres ; elles se terminent par sa mort à Nara. La relation elle-même, qui accompagne les gravures, se termine par sa visite à la Cour impériale lors de son arrivée.

La tradition veut que pendant la 8ᵉ lune de la 6ᵉ année de la période Yeinin (1298), un noble de Kamakura ait ordonné à Rengyō, prêtre artiste dont le nom séculier était Rokurobei 六郎兵衛蓮行, de peindre les incidents de la vie de Kanshin, fondateur de la discipline bouddhique au Japon. Ce noble se proposait d'offrir les rouleaux à Ninshō 忍性, du monastère Gokurakuji. Chaque rouleau porte le nom du peintre. Le noble en question ne peut être que Taira Nagatoki, gouverneur de Musashi, car c'est lui qui bâtit ce monastère pour Ninshō, réputé comme une grande autorité en Vinaya et comme un grand admirateur de Kanshin. La relation elle-même, rédigée en japonais, pourrait être l'œuvre de Ninshō. Aucune preuve ne peut cependant en être donnée.

---

(1) Depuis lors, j'en ai moi-même édité le texte dans ma collection *Yūhōden* 遊方傳, vol. I. *Nihon bukkyō zenchō* 日本佛教全書.

IV

Notes biographiques sur Kanshin.

Les biographes de Kanshin, japonais ou chinois, sont nombreux. Bien que leurs récits diffèrent jusqu'à un certain point, ils semblent cependant avoir tous puisé leurs renseignements dans la relation primitive de Shitaku.

La seule source indépendante d'information se trouve dans les *Shoku Nihongi* 續日本紀 « Continuation des Chroniques nationales », composés en 797; ce n'est pas cependant, à vrai dire, une notice biographique.

Pour plus de commodité, je classerai les notices biographiques en trois groupes : récits officiels japonais; biographes chinois; biographes japonais.

A. — *Récits officiels japonais.*

Shoku Nihongi, vol. XIX : « Le 16e jour de la 1ère lune de la 6e année de la période Tempyō Shōhō (754), Ōtomo-no Sukune Komaro, co-ambassadeur en Chine, revint au Japon. Kanshin, Hōshin et d'autres, en tout huit personnes, se trouvaient avec lui.

« Le 24e jour de la 5e lune, pendant la 8e année de la même période (756), l'impératrice Kōken dit : « Le maître Kanshin, l'autre Chinois Hōshin, le doyen junior Rōben, le lecteur Jikun, l'abbé Kyōshun, sont les plus distingués d'entre tous les prêtres. Ils sont les gardiens spirituels de l'époque actuelle, les uns par leur savoir étendu, les autres par la pureté de leur discipline. Par conséquent, nous conférons à Kanshin et à Rōben le titre de doyen senior, à Jikun celui de doyen junior, et nous nommons Hōshin et Kyōshin professeurs de Vinaya. »

« Le 9e jour de la 6e lune de la même année, il fut décidé, suivant les instructions du gouvernement impérial, que la fourniture quotidienne de nourriture, riz, sel, etc., allouée jusque là à l'ex-empereur Shōmu, serait désormais donnée au maître chinois Kanshin et à Hōyei comme offrande permanente. »

Shoku Nihongi, vol. XXI : « Le premier jour de la 8e lune de la 2e année de la période Tempyō Hōji, l'empereur Junnin déclara : « Le maître Kanshin, doyen senior, est pur de conduite et de discipline, jusque dans son grand âge. Il est venu à nous de loin, à travers les vagues de l'océan. Il devra porter, à l'avenir, le titre de Grand Maître (*Ta-ho-chang*, *Mahā-upādhyāya*), avec les honneurs et les offrandes convenables. L'administration des affaires ecclésiastiques est fastidieuse et point n'est besoin d'importuner à ce propos une main aussi âgée. Nous le relèverons donc de son poste de surveillant général de l'ordre ecclésiastique. Tous les prêtres et moines, de quelque monastère que ce soit, iront vers lui pour recevoir son enseignement, lorsqu'ils désireront apprendre les règles et la discipline. »

Shoku Nihongi, vol. XXIV : « Le 6e jour de la 5e lune de la 7e année de la période Tempyō Hōji (763), mourut le grand Maître Kanshin. Le Maître était originairement un grand-prêtre du monastère Long-hing sseu 龍興寺 de Yang-tcheou, en Chine. Il était très versé dans la connaissance des livres sacrés et possédait une science particulière des règles et de la discipline. Entre les deux fleuves Kiang et Houai (1), lui seul était seigneur de l'instruction religieuse.

« Dans la 2e année de la période Tempao (743). le prêtre étudiant Yeiyei et Gōgyō (2) virent le Maître et dirent : « La Loi bouddhique est propagée vers l'Est ; on la trouve dans notre pays. L'enseignement existe donc. Cependant personne ne peut la transmettre convenablement. Notre Maître aurait-il la bonté de se rendre vers l'Est et de faire avancer la cause ? »

« Ils ne cessèrent pas d'insister pour obtenir son consentement. L'ayant obtenu, ils achetèrent un navire à Yang-tcheou et mirent à la voile. Poussés à la dérive par une tempête, ils firent bientôt naufrage.

« Le Maître pria le Buddha avec une ferveur concentrée, et ceux qui l'accompagnaient échappèrent à la mort, grâce à sa puissance.

« Pendant la 7e année de la période Tempao (748), ils tentèrent à nouveau de traverser la mer et, une fois de plus, essuyant une tempête, furent poussés à la dérive vers le midi ensoleillé. A ce moment, Yeiyei mourut subitement. Le Maître eut tant de chagrin et pleura tant qu'il en perdit la vue.

« Dans la 4e année de la période Tempyō Shōhō (752), une ambassade japonaise se rendit en Chine, et Gōgyō lui fit part de leur projet. Enfin le Maître et ses disciples, soit 24 personnes, s'embarquèrent à bord du navire de l'ambassadeur en second, Ōtomo-no Sukune Komaro, et arrivèrent au Japon On leur assigna une résidence au monastère Daianji, avec un traitement convenable. A cette époque, tous les livres bouddhiques étaient collationnés par ordre impérial. Les caractères mal écrits (3) que l'on rencontrait çà et là, étant semblables dans tous les textes, ne pouvaient être corrigés. Cependant le Maître Kanshin, récitant par cœur, les corrigea en rouge dans beaucoup de cas. Lorsqu'il était requis de juger des qualités des herbes médicinales, le Maître les prenait une à une, en respirait l'odeur et les déterminait sans la moindre erreur.

« L'empereur Shōmu le choisit pour instructeur et reçut de lui les préceptes. Lorsque l'impératrice douairière (Kōmyō) fut malade, le médicament qu'il lui offrit la guérit et il fut promu au rang d'évêque. Après quelque temps, la direction des affaires ecclésiastiques parut trop pénible pour lui. On lui donna le titre de Grand Maître (*Ta-ho-chang*, *Mahā-upâdhyāya*) avec

(1) Le Yang-tseu kiang et le Houai-ho.

(2) Gōgyō est probablement un autre nom de Fushō.

(3) Il n'y avait alors de livres imprimés ni en Chine ni au Japon.

une rizière de cent *cho* (1) dans la province de Bizen. En outre, l'ancienne résidence du prince Nittabe lui fut donnée pour y bâtir un nouveau monastère où serait enseigné le Vinaya. Ce monastère porte aujourd'hui le nom de Shōdaiji (Cāturdiçya-vihāra). Le Maître prédit le jour de sa mort. Lorsque le moment arriva, il s'assit droit et mourut avec joie à l'âge de 77 ans. » (2)

B. — Biographes et historiens chinois.

a) *Song kao seng tchouan*, vol. XIV, par Tsan-ning, 988 (3).
b) *Fo tsou t'ong-ki*, vol. XL, par Tche-p'an, 1269 (4).
c) *Fo-tsou li-tai t'ong-tsai*, vol. XVI, par Nien-tch'ang, 1333 (5).
d) *Chen seng tchouan*, vol. VIII, par l'empereur T'ai-tsong, 1417 (6).

a) *Song kao seng tchouan*, vol. XIV : « Kien-tchen (Kanshin), né dans la famille Chouen Yu, est originaire du district de Kiang-yang, Kouang-ling. Tout enfant, il était intelligent et d'esprit compréhensif. Il possédait à fond le cérémonial de réception des invités. Ayant un jour accompagné son père au monastère Ta-yun sseu, il y vit une image du Buddha et son esprit en fut vivement impressionné. Il demanda à son père l'autorisation de se faire prêtre. Son père admira son intention et accéda à sa prière.

« Kanshin alla sur le champ trouver le maître en Dhyāna Tche-man et reçut ses conseils. A ce moment, précisément, la reine usurpatrice Ts'eu T'ien-heou publia un édit pour l'ordination des prêtres dans toute la Chine (701). Kanshin fut admis comme novice (*çramaṇera*) et affecté au monastère Ta-yun sseu, dont le nom devint par la suite Long-hing sseu.

« En 705, il reçut les préceptes de Bodhisattva, du maître en Dhyāna Tao-ngan.

« En 707, il se rendit à Tch'ang-ngan où, le 28e jour de la 3e lune de la même année, il reçut les préceptes du maître en Vinaya Heng-king, de King-tcheou (7).

« Bien qu'il ne fût encore que novice, il avait l'apparence d'un homme mûr.

« Lorsqu'il visita les deux capitales (Tch'ang-ngan et Lo-yang), il fut instruit par plusieurs maîtres en renom, avec un soin tout particulier. Bientôt il eut une connaissance approfondie du Tripiṭaka. Y avait-il quelque proposition, il tenait à s'assurer de son motif. Jamais il ne se glorifia de quoi que ce fût.

---

(1) Un *cho* = deux acres et demi.
(2) Plus exactement 76.
(3) Nanjio, no 1495.
(4) Nanjio, no 1661.
(5) Nanjio, no 1637.
(6) Nanjio, no 1620.
(7) Ici 恒景, mais 弘景 dans le texte ci-dessous.

« Il voyagea entre le fleuve Houai et la mer et convertit le peuple au moyen des règles et de la discipline du Vinaya. Ainsi il prospéra comme chef du savoir en cette région de la Chine.

« Lorsque la lune se reflète sur un lac gelé, tout semble parfaitement clair et transparent. Et quand une voix s'élève sur le Trône du Lion, il y a une grande intensité d'écho et de résonance. Ainsi, à cette époque, des prêtres nommés Yeiyei et Fushō, arrivèrent du Japon en Chine, à la recherche de la Loi, afin de pourvoir à l'insuffisance des connaissances de leur pays.

« Pendant la période K'ai-yuan (733), ces deux Japonais vinrent à Yang-tcheou. Ils rendirent visite à Kien-tchen (Kanshin) et, se courbant à ses pieds, ils lui dirent : « Notre pays s'étend au milieu de l'océan, et nous ne savons pas combien de centaines de milliers de lieues le séparent de Ts'i-tcheou 齊州 (1). Nous avons la Loi, il est vrai, et cependant nous n'avons personne qui puisse la transmettre. Nous pouvons chercher toute une nuit dans une chambre sombre, mais que pourrons-nous trouver sans lumière ? Nous vous demandons à vous, Maître, si vous consentiriez à abandonner vos travaux qui apportent ici les bienfaits et la joie aux populations, pour devenir le maître de l'enseignement dans l'Est de la mer. »

« Il comprit leurs motifs, observa leurs efforts et leur répondit en ces termes : « J'ai appris jadis que le Maître en Dhyāna Houei-che, de la Colline du Midi (Nan-yo), avait repris naissance au Japon comme souverain du pays et qu'il propageait hors de ce pays la Loi du Buddha. Est-ce vrai ? J'ai appris aussi que le prince Nagaya, du Japon, fit faire un millier de robes (*kāṣāya*) qu'il distribua aux prêtres vertueux de la Chine. Le bord de chaque robe portait brodés les vers suivants : « Les régions sont dissemblables, ayant montagnes et fleuves différents. Mais le Ciel est un, ayant le même air et la même lune. J'offre ceci aux fils du Buddha, afin de former un lien dans la vie à venir. » D'après cela, je considère le Japon comme un lieu particulièrement favorable à la Loi du Buddha. »

« Ainsi il agréa leur demande, sans toutefois exprimer d'une manière précise son acceptation.

« Ledit prince Nagaya est le premier ministre de ce pays.

« Là-dessus, Kien-tchen (Kanshin) invita Sseu-t'o (Shitaku) et d'autres, quatorze personnes en tout, à l'aider, et il acheta un navire. Ils partirent de Kouang-ling (Yang-tcheou) avec des textes sacrés, Sūtras et Vinaya, dans le courant de la 6e lune de la 2e année de la période T'ien-pao (743). Ils se dirigèrent vers le port de Yue-tcheou et jetèrent l'ancre près de l'île Chou-fong. Le Maître fit, cette nuit-là, un rêve étrange. Dès qu'ils eurent gagné le large, ils essuyèrent une tempête violente. Quelques marins, jugeant le naufrage imminent, proposaient de jeter par dessus bord

---

(1) Ancien état, qui comprenait la plus grande partie du Chan-tong.



tout le bois d'aloès de Tchang, lorsqu'ils entendirent une voix qui, du ciel, leur criait : « Ne le jetez pas ! Ne le jetez pas ! » Ils aperçurent les guerriers célestes, cuirassés et armés, qui se tenaient debout à la poupe et à la proue.

« Après que la tempête fut passée, ils furent soudainement drossés dans la Mer des Serpents, où ils virent des serpents dont la longueur dépassait trente pieds et dont la couleur était celle des fins brocarts. Ils parvinrent ensuite à la Mer des Poissons volants, où des poissons d'un pied de long volaient dans le ciel.

« Puis ils entrèrent dans une mer où ne se voyaient que des oiseaux volants, lesquels s'abattirent sur le navire et le surchargèrent d'un tel poids que le bâtiment faillit sombrer.

« Lorsqu'ils sortirent de la Mer des Oiseaux, l'eau vint à leur manquer. Ils abordèrent alors, à l'improviste, dans une île où ils découvrirent un étang d'eau pure et limpide. Ils y burent : l'eau en était fraîche et douce.

« Enfin ils arrivèrent au Japon. Le souverain du pays fit bon accueil à Kanshin et lui assigna comme résidence le grand monastère de la capitale.

« Devant la grande salle du buddha Vairocana fut construite une terrasse où il transmit les préceptes de Bodhisattva, d'abord au souverain du pays, à la reine, aux princes et à d'autres personnages. Puis, instruisant les prêtres vertueux de son pays (la Chine), dix en tout (constitués en chapitre) (1), il conféra le noviciat (*sha-mi*) à Chōshū (Teng-chou) (2) et à d'autres au nombre de quatre cents. En cette occasion, il employa la procédure du vote ecclésiastique (kammavācā), appelé *ñatti-catuttha-kamma* (3).

« Un prince impérial de premier rang du nom de Nitta (4) lui fit don de sa demeure afin qu'elle fût convertie en un monastère appelé le Cāturdiçya-vihāra. Une centaine de *k'ing* (5) de rizières fut allouée à ce monastère. Depuis lors, il ne cessa d'enseigner le texte du Vinaya et nombreux furent ceux qui acceptèrent son enseignement.

---

(1) Il y a deux sortes d'actes ecclésiastiques : 1° le *gaṇa-kamma*, acte accompli par un groupe de deux ou trois prêtres ; c'est cet acte qui semble avoir été appliqué lors de l'ordination de l'Empereur, de l'Impératrice, etc. ; 2° le *saṃgha-kamma*, auquel participent 4, 5, 10 ou 20 prêtres. Ici un chapitre de 10 prêtres fut formé pour l'ordination des prêtres ordinaires.

(2) 澄修, mais 證修 Shōshū dans le texte ci-dessous.

(3) 白四摩法羯, i.e. ñatti-catuttha kamma. Il y a deux sortes de procédures pour le vote ecclésiastique (kammavācā) : 1° Ñatti-dutiya-kamma : on y lit une proposition une fois ; la seconde lecture est la résolution ; 2° Ñatti-catuttha-kamma : on formule trois fois la proposition ; la quatrième lecture est la résolution. En semblable occasion, Kanshin employait la procédure régulière des trois lectures. Ce fait est un renseignement que ne donne pas notre texte.

(4) Nitta ou, plus exactement, Nittabe est : 新田(部) ; mais le chinois écrit ici, sans comprendre le sens du japonais : 親田.

(5) Le *k'ing* 頃 = 15 acres 13.

« On l'appela au Japon le Ta-ho-chang (*mahā-upādhyāya*) et il y fut le pionnier de la propagation de la discipline (Vinaya).

« Le 5e jour ([1]) de la 5e lune de l'an 763, il mourut, âgé de 77 ans ([2]), sans maladie, alors qu'assis, il faisait ses adieux à ses amis. Après sa mort, son corps ne fléchit point ni ne se corrompit ([3]). Même à présent, il n'est besoin ni de ramie pour le soutenir, ni de laque pour en assurer l'adhérence. Souverains, nobles, dévots du pays apportèrent de temps à autre une précieuse poudre d'encens pour en enduire son corps. Un prêtre, Sseu-t'o (Shitaku), composa un ouvrage intitulé : « Relation du voyage vers l'Orient », où il donna de ce voyage un récit détaillé. »

b) *Fo-tsou t'ong-ki*, vol. XL : « Dans la 14e année de la période K'ai-yuan (726) des prêtres du Japon du nom de Yeiyei et Fushō vinrent à Yang-tcheou. Suivant les ordres du souverain de leur pays, ils apportèrent dix ([4]) assortiments de *saṃghāṭi* (robes) et les distribuèrent parmi les maîtres en Vinaya de bonne conduite. Kien-tchen (Kanshin) reçut une de ces robes et il sentit que la semence de la loi du Buddha existait même en ce pays étranger. Enfin, il s'embarqua pour l'Est à bord du navire [officiel]. Lorsqu'il arriva au Japon, le souverain l'accueillit et lui donna pour résidence la grande salle du buddha Vairocana. Sur la demande du souverain lui-même, il lui communiqua les préceptes du Triple refuge (Triçaraṇa), qu'il enseigna ensuite à la reine et aux courtisans. Tel est le début de l'enseignement du Vinaya au Japon. »

c) *Fo-tsou li-tai t'ong-tsai*, vol. XVI : « En l'an 726, des prêtres du Japon, Yeiyei et Fushō, vinrent à Yang-tcheou. Ils distribuèrent dix assortiments de *saṃghāṭi* (robes), sur lesquelles étaient brodés divers paysages de montagnes et de fleuves ([5]). Le monarque de leur pays les leur avait confiées pour être distribuées aux prêtres chinois d'une haute vertu.

« Le maître en Vinaya Kien-tchen (Kanshin) en reçut une. Il admira que même les hommes d'une terre étrangère eussent reçu l'héritage de la religion du Buddha. Il désira se rendre parmi eux et la leur enseigner. Yeiyei et Fushō le pressèrent, eux aussi, très instamment. Ils s'embarquèrent à destination de l'Est, à bord du navire [officiel].

« Ils furent entraînés par les vents contraires vers la Mer des Poissons, vers celle des Serpents, etc. Cependant ils échappèrent à tous les dangers, grâce aux pieuses actions de Kien-tchen, puisées dans les règles du Vinaya. Le

---

([1]) Le sixième jour, suivant notre texte ci-dessous.
([2]) 76, suivant notre texte.
([3]) Ses restes furent incinérés. Ceci se rapporte probablement à son image.
([4]) Notre texte porte : un millier.
([5]) C'est une confusion, comme on le verra plus loin.

Maître parvint enfin au Japon. Le Souverain, prévenu d'avance de son arrivée, alla à sa rencontre et l'accueillit.

« On lui donna pour résidence la grande salle du buddha Vairocana. Bientôt après, le Roi le pria de lui transmettre les préceptes du Triple Refuge. La Reine, ainsi que les courtisans, les reçurent aussi.

« L'enseignement de la discipline du Vinaya prit ainsi pour la première fois racine au Japon. »

d) Chen seng tchouan, vol. XIII. La relation que l'on y trouve est pratiquement la même que celle de *a*. C'est seulement un abrégé de celle-ci et on n'y saurait découvrir aucune information nouvelle. J'ai jugé préférable de l'omettre complètement.

C. — Biographes bouddhistes japonais.

a. San goku-Buppō-denzū-yengi, vol. III, par Gyōnen (1240-1321).
b. Risshū-kōyō, vol. II, par Gyōnen (1240-1321).
c. Genkō-shakusho, vol. I, par Shiren (1322).
d. Hon chō-kōsō-den, vol. II, par Shiban (1702).

Ces quatre biographies puisent la plupart de leurs informations dans la relation dont nous donnons la traduction ci-dessous. Toutes les quatre utilisèrent aussi le texte aujourd'hui perdu de Shitaku (Sseu-t'o), qui existait encore au temps de Shiban (1702), ainsi que nous l'avons dit plus haut. Elles contiennent donc quelques menus faits dont notre texte ne parle pas. Les informations même qui sont communes à ces quatre ouvrages présentent souvent quelques différences, mais insignifiantes.

Comme tous ces points seront traités, lorsqu'il sera nécessaire, dans les notes jointes au texte que nous traduisons, nous nous bornons à mentionner ces biographies, afin d'éviter les répétitions. Qu'il suffise de dire que, de ces quatre textes, *d* est le plus complet, car il résulte d'une étude spéciale de la vie de Kanshin ; *c* est très concis et présente une esquisse bien tracée du Maître, tandis que *a* et *b* sont de brèves relations de la propagation du Vinaya en Chine et au Japon, où est intercalé un récit abrégé du voyage de Kanshin vers l'Est.

(*A suivre.*)

Traduit de l'anglais par Mlle Jeanne WILKIN

NOUVELLES INSCRIPTIONS DU CAMBODGE

Par Louis FINOT,

Directeur p. i. de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

I

NOUVELLES INSCRIPTIONS DE SAMBOR.*

Les dernières fouilles exécutées à Sambór Prei Kŭk par M. V. Goloubew ont mis au jour quelques nouvelles inscriptions qu'il est utile de faire connaître.

Deux autels portent gravé le mot *pūrva* « oriental », qui s'oppose au mot *paçcima* « occidental », gravé sur la grande dalle de l'édicule S2.

Un autre autel, exhumé au Nord de S1, porte une invocation répétée sur les quatre faces :

oṃ jaiminaye svāhā.

Jaimini est un sage védique, qui passe pour le fondateur d'un des six systèmes orthodoxes : la Pūrva-Mīmāṃsā. *Svāhā* « bénédiction ! » est l'exclamation rituelle qui accompagne les oblations. Ces trois mots « Béni soit Jaimini ! » nous apprennent donc, ce qui est loin d'être sans intérêt, que le vieux ṛṣi recevait un culte dans la ville d'Īçānavarman.

Une stèle d'une certaine longueur (elle compte 18 lignes), trouvée au même endroit, a malheureusement perdu sa partie supérieure qui devait contenir la date, le nom du dieu et les origines de la fondation. Ce qui reste ne se compose guère que d'une liste de serfs hommes (*vā*) et femmes (*ku*), qu'il n'y aurait aucun intérêt à reproduire. Bornons-nous à noter les noms de deux donateurs : le *kamratāñ añ Çrī-Bhavavarmma* (l. 2), et le *kamratāñ añ Mucalinda* : ce dernier est celui du Nāgarāja qui abrita de ses replis le Buddha assailli par un orage ; il est curieux de retrouver ici le souvenir de l'antique légende bouddhique.

A la fin de l'inscription sont énumérés les dons de 400 bœufs (*tmur m*[*v*]*āy slik*), 25 buffles (*krapi praṃbhay*) et quelques rizières (*sre*).

L'écriture est du VIe-VIIe siècle.

La dernière des nouvelles inscriptions est heureusement intacte. Elle est gravée sur le piédroit Sud d'un nouveau sanctuaire découvert par M. Goloubew, en juin 1927, dans le groupe Sud.

Elle commémore l'érection d'un liṅga de Hara (Çiva) en 549 çaka (627 A. D.) par le brahmane Vidyāviçeṣa, secrétaire général des commandements du roi Īçānavarman. Ce roi, dont la dernière date connue jusqu'ici était 548 çaka, régnait donc encore l'année suivante. Le fondateur avait une science très étendue, à en croire son panégyrique : il possédait la grammaire, les systèmes Sāṃkhya, Vaiçeṣika, Nyāya, et enfin le bouddhisme, qui apparaît ainsi sur le même plan que les çāstras orthodoxes.

Il est à noter que le desservant du temple doit être un brahmane *pāçupata* : ainsi se constate, dès l'origine de la monarchie khmère, l'importance d'une secte que, plus de six siècles après, Tcheou Ta-kouan retrouvera encore florissante à la capitale du Cambodge.

Nous donnons ci-après le texte et la traduction de cette inscription. (Voir le fac-simile, Pl. I.)

Texte

I. (1) çrī-kadamveçvaraḥ pāyād ayam akṣīṇasampadaḥ |
(2) yuṣmān açakyanirddeça-prabhāvātiçayodaya[ḥ] ||

II. (3) vikramāvajitāmbhodhi-parikhāvanimaṇḍalaḥ |
(4) Çrīçānavarmmety abhavad rājā viṣṇur ivāparaḥ ||

III. (5) prayuktanayamātreṇa kadācid avanībhujām |
(6) pakṣacchidāpakartṝṇā[ṃ] bajrī yena viçeṣitaḥ ||

IV. (7) yo nirākṛtaniççeṣa-kalidurllalitodayaḥ |
(8) varṇṇamuṣṭir abhūd eko yugādipṛthivībhujām |

V. (9) saṃkhyātītatayā yasya kratūnāṃ amarādhipaḥ |
(10) çatakratukṛtan nāma manye na bahu manyate ||

VI. (11) nirādhāram idaṃ mābhūd dagdhe kusumadhanvani |
(12) iti viçvasṛjā nūnaṃ vapur yatra niveçitam ||

VII. (13) tena bhūmibhujā vyāpta-diçā maṇḍalakīrttinā |
(14) bhṛtyo yo dhikṛtas sarvveṣv itikarttavyavastuṣu ||

VIII. (15) çabdavaiçeṣikanyāya-samīkṣasugatādhvanām |
(16) dhuriyo likhito nekaçāstraprahatavuddhibhiḥ ||

IX. (17) kavir vvādī suhṛdvargga ātmaprāṇād amanyata |
(18) vidyāviçeṣanāmā ya ācāryyo lokaveditā ||

Sambór. Inscription. Groupe Sud, temple F. piédroit Sud. (P. 44.)

x. (19) icchatā bhaktim īçāne sthirāñ janmani janmani |
(20) teneha sthāpitam idaṃ liṅgaṃ çuddhābhisandhinā ||

xi. (21) çākatīrtham iti grāmo dattir īçāya yajvanaḥ |
(22) bhṛtyagomahiṣārāma-kṣetraprabhṛtipūritaḥ ||

xii. (23) dvijaḥ pāçupato rājñādhikṛto devatārccane |
(24) idan devakulaṃ bhoktum arhaty ābhūtasa[ṃ]plavam ||

xiii. (25) tena mā vaçya-karttavyam asya yatnena pālanam |
(26) svapuṇyasyeva sadvargga-kṛtām āçiṣam icchatā ||

xiv. (27) dvārārṇṇaveṣuçākābde dvāviñçe puṣyayogini |
(28) iṣasya divase siñhalagne cāyaṃ sthito haraḥ ||

xv. (29) kṛte puṇyavikāre sminn atha yajvā sa bhūbhujā |
(30) tatandarapurasvāmi bhojakapravaraḥ kṛtaḥ ||

Traduction

i. Que Çrī-Kadambeçvara, source d'une surabondance de prospérités indéfinies, vous protège [et vous donne] une fortune impérissable!

ii. Il y eut un roi nommé Çrī-Īçānavarman, qui, pour avoir conquis par sa vaillance le cercle de la terre ayant pour ceinture les quatre mers, était comme un autre Viṣṇu.

iii. Ayant abattu par le seul usage de sa politique les partisans (*ou* les ailes) des rois (*ou* des monts) ennemis, il surpassa le Porte-foudre (Indra).

iv. Etouffant la naissance odieuse de toutes les querelles (*ou* la naissance de toutes les malices de Kali), il fut à lui seul l'abrégé de la gloire [1] des rois du premier des yugas.

v. Surpassé par le nombre de ses sacrifices, le roi des dieux, je pense, n'attache plus beaucoup de prix au nom que lui valurent ses cent sacrifices (Çatakratu).

vi. En lui, sans doute, Brahmā créa un corps pour que l' Amour consumé ne demeurât pas sans support.

vii. Ce roi, dont la gloire étendait son orbe jusqu'aux points cardinaux, préposa un de ses serviteurs à l'exécution de tous ses commandements.

---

(1) Tel paraît être le sens de l'expression *varṇamuṣṭi*, qui se retrouve dans l'inscription de Bhavavarman de 561 çaka (*BEFEO.*, IV, 695).

VIII. Celui-ci fut proclamé par les connaisseurs de multiples sciences comme la plus haute autorité dans les systèmes de la Grammaire, du Vaiçeṣika, du Nyāya, du Samīkṣa (= Sāṃkhya) et du bouddhisme.

IX. Poète éloquent, connaissant le monde, cet ācārya nommé Vidyāviçeṣa était plus cher à ses amis que leur propre vie.

X. Souhaitant que la dévotion envers Īçāna demeurât ferme de génération en génération, il érigea ce liṅga au corps pur.

XI. Le village nommé Çākatīrtha, rempli de serviteurs, bœufs, buffles, enclos, champs, etc., est le don du fondateur à Īça.

XII. Un brahmane pāçupata nommé par le roi pour le service du dieu doit jouir des revenus du temple jusqu'à la fin du monde.

XIII. Il ne devra pas en faire à sa volonté, mais protéger scrupuleusement cette œuvre pie comme la sienne propre, s'il souhaite la bénédiction promise aux justes.

XIV. En l'année çaka *flèches-mers-portes* (549), le 22e jour du mois d'Iṣa (= Āçvina), sous l'astérisme Puṣya, le Lion étant à l'horizon, ce Hara a été érigé.

XV. Et cette fondation étant faite, le fondateur fut créé par le roi seigneur de Tatandarapura [et] premier astrologue [1].

II

LES INSCRIPTIONS DE SEK TA TUY.

Le temple de Sek Ta Tuy, situé à une dizaine de kilomètres à l'Ouest de Bĕṅ Mālā, a été signalé pour la première fois par M. Parmentier en 1928.

Le gopura Est de la 2e enceinte offre 4 inscriptions : 2 sur les piédroits de l'entrée Est, 2 sur les piédroits de la porte intérieure Ouest.

---

[1] Cette dernière stance présente plusieurs incertitudes dont la principale est la valeur de *bhojaka*. A prendre les mots dans leur sens habituel, la phrase signifierait : « Le fondateur fut fait par le roi le premier de ceux qui vivent sur — ou qui font vivre — le seigneur de Tatandarapura », (*bhojaka* signifiant *eating* ou *giving to eat*). Cela n'est guère satisfaisant. *Bhojaka* a un autre sens dans le *Harṣacarita* : il signifie «astrologue» ; ceci est mieux; mais il est peu probable que le roi ait imposé un astrologue de son choix au seigneur en question. Nous sommes donc amené à corriger *svāmi* en *svāmī* et à entendre le vers dans ce sens que Vidyaviçeṣa reçut du roi deux dignités : celle de seigneur de Tatandarapura et celle de premier astrologue royal.

1. *Piédroits de la porte extérieure.* — C'est une seule inscription, qui commence sur le piédroit Sud et s'achève sur le piédroit Nord. Elle est tout entière en sanskrit et en çlokas, chaque hémistiche formant une ligne. Le premier piédroit contient 17 stances et 34 lignes, l'autre 16 stances et 32 lignes. L'inscription entière comprend donc 49 stances. Le haut des deux piédroits est très endommagé et 8 à 10 lignes ont presque complètement disparu.

L'acte commémore l'érection par le guru du roi, Yajñavarāha, d'un liṅga associé quant au revenu (*miçrabhoga*) avec un autre dieu nommé Tribhuvanamaheçvara. Il ne porte aucune date ; mais les détails qu'il donne sur les rapports du fondateur avec plusieurs rois permettent une datation approximative.

Ce fondateur, Yajñavarāha, était fils du brahmane Dāmodara, gendre du roi Harṣavarman, fils de Yaçovarman. Il était guru d'un roi Jayavarman, qui ne peut être que Jayavarman IV (928-942 A. D.) ou Jayavarman V (968-1001 A. D.). Il n'y a aucune raison décisive de préférer l'un à l'autre. Le seul indice qu'on pourrait relever en faveur du premier, c'est que Jayavarman IV est loué par l'inscription de Prâsât Kôk comme « vainqueur de Campā et des quatre coins de l'horizon » (Aymonier, *Camb.*, II, 419) et que le Jayavarman de Ta Tuy paraît avoir eu, lui aussi, des démêlés avec le Champa (A, v). Mais ce détail est peu probant. Dans tous les cas, ce temple est du Xe siècle et se place entre les constructions de Yaçovarman et celles de Sūryavarman I.

Les inscriptions de Bantāy Srei nous avaient fait déjà connaître un temple élevé au dieu Tribhuvanamaheçvara sous le règne de Jayavarman V et où des statues furent érigées par un guru royal également nommé Yajñavarāha, mais qui vivait, semble-t-il, trois siècles plus tard [1]. Il y a là des coïncidences troublantes.

Rappelons d'abord les passages des inscriptions de Bantāy Srei qui situent dans le temps le Yajñavarāha qu'elles mentionnent :

a) Madhurendrapaṇḍita ou Madhurendrasūri fut ministre des grâces royales sous Jayaparameçvarapada (Jayavarman VIII, 1243-1296 A. D.) et favori de son successeur Çrīndravarman (1296-1308) : or il est dit « obéissant avec intelligence au précepteur royal Yajñavarāha » (*narendraguru-yajñavarāhadhīmad-vaçya*) (Inscr. 4^2, l. 7, et 5, XXIV-XXV).

b) Ce même Madhurendrasūri recommande à la bienveillance royale la fondation d'Īçvarapura et il est appuyé dans cette requête par Dharaṇīndrasūri, lequel reçoit un ordre royal en 1304 A. D. : « 1226 çaka... Çrī-Çrīndravarmmadeva pandval ta vraḥ kamrateṅ añ Çrī-Dharaṇīndrapaṇḍita... » (4^2, l. 19).

---

[1] Inscription de Yajñavarāha sur un piédroit de la porte N. du bâtiment annexe S.-O. (érection d'une Vāgīçvarī et de deux Vidyāguru) ; — inscription de Jahnavī, sa sœur, sur un piédroit du sanctuaire Sud (érection d'un liṅga) ; — inscription de son parent Pṛthivīndrapaṇḍita sur un piédroit du sanctuaire Nord. V. *Mémoires archéologiques*, I, pp 91-93.

Ainsi Madhurendrapaṇḍita vivait sûrement au commencement du XIV[e] siècle, sous Çrīndravarman et s'il « obéissait » au précepteur royal Yajñavarāha, il s'ensuit, semble-t-il, que Yajñavarāha était guru du même roi.

Pour pouvoir identifier le Yajñavarāha de Bantāy Srei à celui de Sek Ta Tuy, il faudrait raisonner ainsi : le fondateur du temple de Sek Ta Tuy dit dans l'inscription sanskrite de ce temple qu'il érigea de nombreux liṅgas et statues : le Tribhuvanamaheçvara de Bantāy Srei pourrait être une de ces fondations ; et quand Madhurendra est dit « obéissant au précepteur royal Yajñavarāha », on doit entendre par là qu'il obéit aux intentions du fondateur du temple, guru de Jayavarman V, qui vivait trois siècles auparavant.

Cette hypothèse semble invraisemblable. En premier lieu, il n'est dit nulle part dans les inscriptions de Bantāy Srei que ce temple ait été *fondé* par Yajñavarāha, mais simplement qu'il y érigea une Vāgīçvarī et deux Vidyāguru. En second lieu, on peut admettre à la rigueur qu'une démarche de Madhurendra en faveur du temple d'Īçvarapura ait été considérée comme un acte d'obéissance aux intentions du lointain fondateur. Mais la stance en question ne mentionne aucun acte particulier de ce personnage : elle n'a d'autre objet que de vanter sa haute situation comme favori du roi (*ativallabhaç çrīçrīndrādhipasya*), comme favori du peuple (*mahājanamata*) et enfin comme investi d'une dernière qualification qui ne peut être, ainsi que les deux autres, que d'ordre général, celle de *narendraguru-dhīmad-vaçya*, c'est-à-dire sans doute d'assistant, de coadjuteur du précepteur royal. Dans l'inscr. 4², l. 7, il est appelé *anvaya* du vraḥ guru Yajñavarāha, *anvaya* étant apparemment synonyme de *vaçya* [1]. Enfin, quand il est question du « roi » sans aucune spécification, il ne peut s'agir que du roi régnant, et le « guru du roi » ne peut être que le guru du souverain qui était alors sur le trône, Çrīndravarman.

La conclusion de ce qui précède est que le guru de Çrīndravarman a dû reprendre le titre porté trois siècles auparavant par le guru de Jayavarman IV (ou V) : celui de Yajñavarāha. Le cas n'est d'ailleurs pas unique. Sur un piédroit du sanctuaire Nord de Bantāy Srei on lit dans une inscription votive : « Celui qui, parent et ami spirituel de Yajñavarāha, a reçu le nom de Çrī-Pṛthivīndrapaṇḍita. » Or ce nom de Pṛthivīndrapaṇḍita est celui du ministre de la justice de Sūryavarman I (1002-1049 A. D.) : il faut donc admettre qu'il fut repris par un mandarin de Çrīndravarman. Que des courtisans épris des traditions anciennes, qui se piquaient de reproduire l'art et l'écriture des ancêtres, aient étendu leurs plagiats jusqu'à l'onomastique, on ne saurait en être très surpris. On ne peut nier cependant que l'apparition du nom de Yajñavarāha sur les piédroits de Sek Ta Tuy ne complique d'un nouvel élément la question de Bantāy Srei.

---

[1] En sanskrit, *anvaya* signifie « descendance, lignée » ; il pourrait avoir reçu en khmèr la valeur adjective « descendant » ; mais il peut aussi avoir pris le sens étymologique « suivant », c'est-à-dire « obéissant », *vaçya*.

Comme on l'a vu plus haut, le liṅga érigé par Yajñavarāha, et qui ne reçoit aucun nom particulier, est dit (B, xi) *miçrabhoga* « coparticipant » d'un autre dieu nommé Tribhuvanamaheçvara, dont il ne nous est rien dit de plus. Bien que le dieu de Bantāy Srei porte le même nom, il n'y a pas lieu de les identifier, en raison de l'éloignement des deux temples. Celui de Sek Ta Tuy était probablement l'idole d'un sanctuaire voisin.

L'inscription commence par l'éloge d'un roi dont le nom a disparu de la praçasti, mais se retrouve à la stance B, xiv : Jayavarman. On peut identifier ce roi, comme nous l'avons dit, soit avec Jayavarman IV, soit avec Jayavarman V.

Le panégyrique est banal et ne se compose que de clichés littéraires, exception faite de la stance A, v, malheureusement incomplète et obscure, d'où il semble résulter que ce roi s'abstint, par pure générosité, d'écraser le roi du Champa.

Le reste de l'inscription est consacré au panégyrique du guru royal Yajñavarāha. Son père Dāmodara, gendre du roi Harṣavarman I, était versé dans l'étude du Ṛgveda. Lui-même était un docteur çivaïte renommé et il était même « professeur de çivaïsme » (çaivācārya) du roi. Mais il n'était pas étranger aux autres systèmes : il avait étudié notamment le Yoga de Patañjali et la doctrine bouddhique. Il parlait plusieurs langues. Enfin il connaissait la médecine ; et une stance de son éloge semblerait même signifier qu'il avait ouvert dans sa maison une sorte de dispensaire où il donnait aux malades des consultations et des médicaments.

Ce brahmane lettré et pieux avait édifié de nombreux liṅgas, fondé des āçramas, creusé des bassins sacrés et des étangs. Le temple de Sek Ta Tuy, élevé à un liṅga, est une de ses fondations : elle fut sanctionnée par le roi Jayavarman (IV ou V).

II. *Piédroits de la porte intérieure.* — Les piédroits de la porte intérieure sont encore plus endommagés que les précédents : de larges écaillures ont enlevé une grande partie de la surface gravée et, même dans les parties conservées, la médiocre qualité de l'écriture, jointe aux difficultés d'une langue encore mal connue, rend l'intelligence du texte trop incertaine pour qu'il soit possible d'en tenter une traduction suivie. Nous nous bornerons à en extraire les renseignements les plus intéressants.

Observons d'abord que, à la différence des piédroits extérieurs, ceux-ci portent des inscriptions indépendantes l'une de l'autre : chacune commence par le signe qui marque le début d'un texte, et, dans celle du Nord, ce signe est en outre suivi d'une date en chiffres. Mais elles sont néanmoins de la même époque et concernent le même objet. Cet objet, ce sont des donations à un dieu désigné à plusieurs reprises par le nom de *Kamrateṅ jagat vnam brāhmaṇa* « le dieu du mont des brahmanes » (ou : du brahmane). C'est apparemment le nom vulgaire de l'idole dont le nom savant était Tribhuvanamaheçvara.

Les deux inscriptions sont en khmèr.

La première est peu instructive. Il y est question d'achats de terres (*jau bhūmi*), de creusement de bassins (*jyak travaṅ*), de donations de serfs chargés de garder l'âçrama. On stipule des redevances de riz (*raṅko*), les unes quotidiennes (*pratidina*), les autres payables au début de chaque année (*saṅkrānta*). Il y a plusieurs fondations (*kalpanā*) successives ; et chaque fois un président de tribunal (*sabhāpati*) est chargé de poser les bornes (*saṅ gol*).

La seconde inscription, celle du piédroit Nord, est beaucoup plus intéressante, moins en raison de son objet, qui est à peu près le même, — il s'agit toujours de donations diverses au dieu du Mont des brahmanes — que grâce aux données chronologiques qu'elle contient.

Elle commence par une date çaka de 3 chiffres ; et, malgré les éraflures de la pierre à cet endroit, il est presque certain qu'ils doivent se lire 961, soit 1039 A. D. Cette date nous transporte au milieu du règne de Sūryavarman I (1002-1049 A. D.), ce que confirme la suite du texte, comme on le verra tout à l'heure.

Le chiffre de l'année çaka est suivi des précisions suivantes : « le jour de la pleine lune du mois de Caitra, jeudi, année du Tigre » ([*pūr*]*namī ket caitra bṛhaspatibāra khāl nakṣatra*).

Pour apprécier ce qu'a de nouveau et même d'inattendu la mention de l'année du Tigre, il nous faut rappeler brièvement l'histoire du cycle duodénaire en Indochine (1).

Jusqu'à une époque récente, les plus anciens témoignages sur l'emploi de ce cycle au Siam et au Cambodge étaient l'inscription de Rāma Khaṃhèng et la relation de Tcheou Ta-kouan, toutes deux de 1295-1296.

Mais, tandis que l'inscription de Sukhodaya donne aux années les noms des animaux *cycliques*, qui diffèrent de ceux des animaux *réels* (2), l'envoyé chinois recueillit à Aṅkor une liste de noms empruntés à la langue indigène. Il n'en donne à la vérité que quatre, mais qui suffisent à caractériser la série : le cheval, le coq, le porc, le bœuf sont désignés par les mots *pou-sai*, *louan*, *tche-lou*, *ko*, qui correspondent au khmèr *sèḥ*, *mān*, *čruk*, *kô*, alors que les mêmes animaux sont nommés, dans le cycle, *momi*, *rokà*, *kŏr*, *čhlau* (3).

On pouvait conclure de là qu'à la fin du XIII[e] siècle, les Thai usaient du cycle duodénaire avec les termes actuels, tandis que les Cambodgiens l'employaient avec des noms indigènes.

---

(1) Sur l'origine de ce cycle, v. Ed. Chavannes, *Le cycle turc des douze animaux*, dans *T'oung Pao*, sér. II, vol. VII, 1906, p. 51 sqq.

(2) *Phi maroṅ, phi kur, phi mame*, « année du Dragon, du Porc, de la Chèvre ». (G. Cœdès, *Recueil des inscriptions de Sukhodaya*. Bangkok, 1924, p. 41-42.)

(3) Tcheou Ta-kouan, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge*, trad. Pelliot, dans *BEFEO.*, II, 164.

La question en était à ce point lorsqu'en 1918, M. G. Cœdès fit connaître un buddha de bronze trouvé dans une pagode de Jaiya (péninsule malaise) et dont le socle portait une inscription en khmèr. Suivant ce texte, la statue fut fondue par ordre du gouverneur du pays de Grahi, pays de langue et de civilisation khmères, comme l'indique l'inscription, mais relevant probablement du royaume sumatranais de Çrīvijaya. Or cette dédicace est datée de 1105 çaka, année du Lièvre (*thoḥ nakṣatra*) (1). Ainsi, dès 1183 A. D., le cycle duodénaire était employé dans la péninsule malaise, aux frontières du Cambodge et avec les termes actuellement en usage.

Maintenant, l'inscription de Sek Ta Tuy nous prouve qu'un siècle et demi plus tôt, dès la première moitié du XIe siècle, et au cœur même du Cambodge, le cycle duodénaire servait déjà à dater les actes et que les animaux cycliques y portaient les mêmes noms qu'aujourd'hui.

Après la date vient l'énumération des dons, à commencer par celui de la terre de Stuk Khliṅ à Lohendrapurī. Les prestations comprennent du paddy (mesuré en *thlvañ*), du riz mondé, du sésame et des fèves. On voit aussi mentionnés des vases d'étain (*bhājana trapu*) qui, avec un *khnvat* (?) d'argent, semblent avoir fait partie du prix d'achat de la terre.

Les serfs (*khñuṃ*) donnés au dieu servent par quinzaines (*pratipakṣa*) sous la direction de chefs appelés *tamrvac* ou *khloñ vala*. La donation est confirmée par S. M. Sūryavarman (*vraḥ pāda kamrateṅ kamtvan añ Çrī-Sūryyavarmmadeva vraḥ karuṇā*) qui fait poser les bornes (*saṅ gol*) et prescrit diverses mesures pour la garde et l'entretien du temple. Il s'agit de Sūryavarman I, comme le prouve, outre la date presque certaine qui ouvre l'inscription, le titre *kamrateṅ kamtvan añ*, particulier au protocole de ce roi (2).

Texte.

I

A. — *Piédroit Sud* (Pl. II, A).

I. (1) [nam]aç çabdaguṇāya . . . . iyava . . . . . . |
(2) . . . . ||

II. (3-4) . . . . ||

III. (5-6) . . . . rmmaṇaḥ ||

(1) Il y a eu quelque hésitation sur la lecture des chiffres de la date, mais la question est maintenant tranchée. Cf. G. Cœdès, *BEFEO.*, XVIII, 33-36, et *Bijdragen*, Deel 83, Afl. II-III (1927), p. 409.

(2) Aymonier, *Cambodge*, III, 496 ; Cœdès, *BEFEO.*, XIII, vi, 15.

IV. (7) . . . . ṣaṇe |
(8) . ' . . . . [ā]çvasiṣuḥ prajāḥ ||

V. (9) prasāha[ṃ] vana [ge ?] kṛtsna[ṃ] campādhīçādirājake |
(10) kevalaṃ guṇavat-prītyā nojjhañcāpañ cakāra yaḥ ||

VI. (11) smarayat smarasaundaryyaṃ saundaryyaṃ yasya nirmmalam |
(12) nūtanām akaron nūnam anūnām aratiṃ rateḥ ||

VII. (13) dakṣiṇāpathavinyastasāras siddhiprado rthinām |
(14) yuktaṃ yo yuktinipunaiç çrīparvvata itīritaḥ ||

VIII. (15) dūre yeṣāṃ manāṃsīmām aspṛkṣan kṣāṃ mahībhṛtām |
(16) ādarçanapathāt teṣāṃ yaṃ samprāpya çirāṃsi tu ||

IX. (17) prāyaço durvvidagdhānāṃ pārthivānāṃ layan dadhat |
(18) adbhis tulyam ajany ugraṃ tejo yasyāpi dussaham ||

X. (19) jāgrataḥ prativarṣāntaṃ çaureç çrīr anurāgiṇī |
(20) yasya nityapravuddhasya kathābhir mmāsy akatthyata || (¹)

XI. (21) vṛddho pi pādahīno pi rājadharmmaḥ kalau yuge |
(22) yaddaṇḍanītim ālamvya pravṛtto skhalitaṃ pathi ||

XII. (23) tasya rājādhirājasya surarājasamadyuteḥ |
(24) yaç çaivadīkṣāvidhinā çāstānugrāhako guruḥ |

XIII. (25) çrī-yaçovarmmaputrasya pautrasya çrīndravarmmaṇaḥ |
(26) çrī-harṣavarmmaṇo rājño dauhitro yo graṇīs satām ||

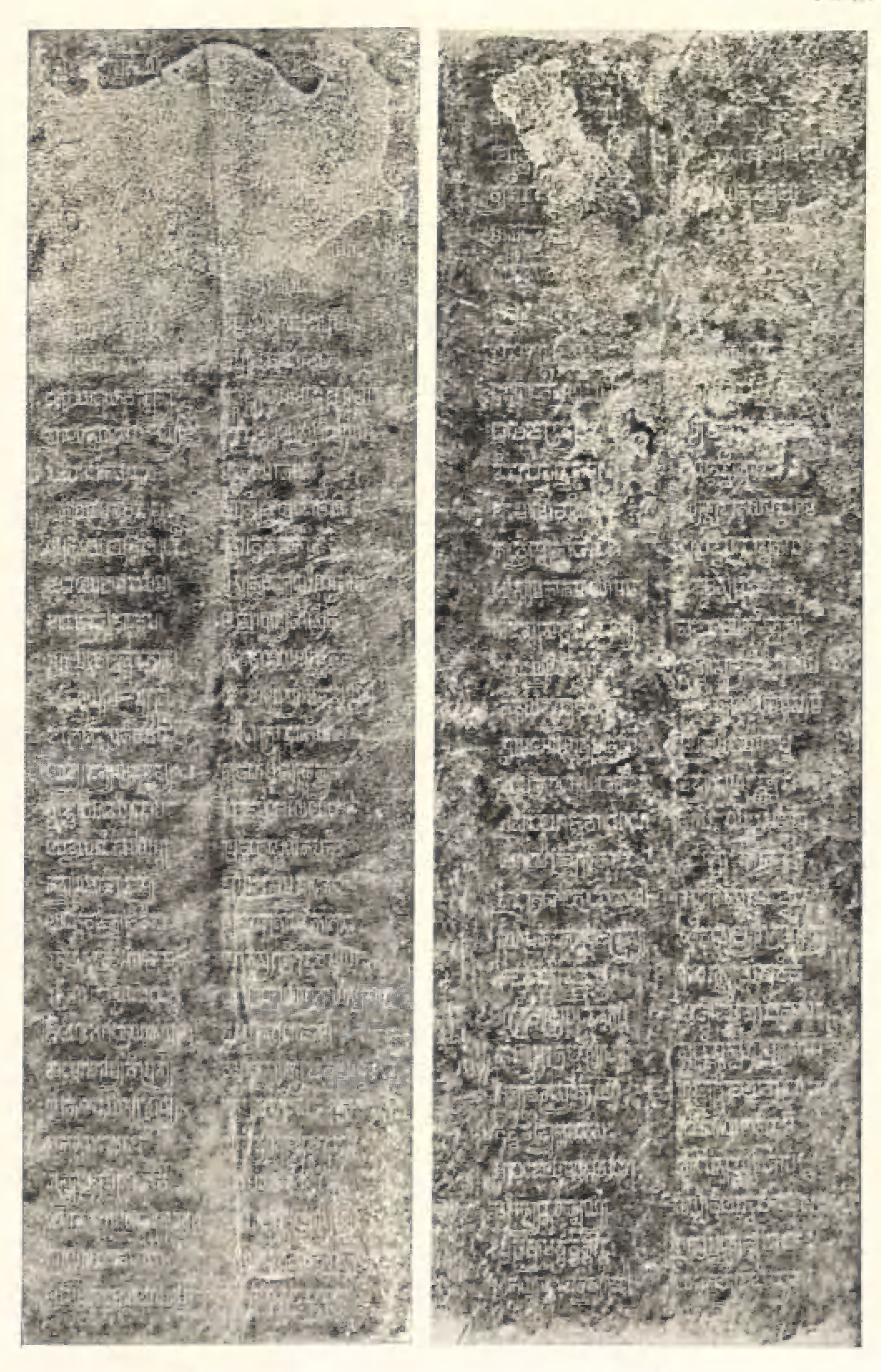
XIV. (27) dhiyā gotreṇa tulyasya puruhūtapurodhasā |
(28) dāmodarākhyaviprasya vahvṛcasyātmajaç ca yaḥ ||

XV. (29) prakāçarupāṃs (²) samprāpya suprasannan nisarggataḥ |
(30) arkatviṣa ivādarçaṃ yaṃ vidyā vyadyutan bhṛçam ||

XVI. (31) bhaktyāṣṭapuṣpikāṃ çaivīṃ havīṃṣi ca havirbhuji |
(32) yogañ ca pratyahaṃ yogyas svapoṣam iva yo puṣat ||

XVII. (33) hiraṇyāni ca vāsāṃsi kuṇḍodhnīr gāç ca parvvasu |
(34) yaḥ pratigrāhayām āsa māsi māsi dvijanmanaḥ ||

(¹) On serait tenté de lire *māsmy a°*; mais il semble que cette apparence soit due à une correction du graveur.
(²) Corr. *rūpāṃs*.



A B

Prâsât Sek Ta Tuy. Inscriptions de la porte extérieure Est.
A. Piédroit Sud. (P. 51.) B. Piédroit Nord. (P. 53.)

B. — *Piédroit Nord.*

I. (1) . . . . . nikaṃ sadā . . . . |
(2) mā . . . . sauvarṇṇa . . . . dyas satkrtaḥ . . . . ‖

II. (3) ye vr . . . . dhiyāṃ . . lavidyādayo madam |
(4) vyanīna . . . . m ātmanaç ca yaḥ ‖

III. (5) pātañja[la] . . .
(6) bauddhe ve . . .

IV. (7) ākhyāyika . . .
(8) nānābhāṣā . . . . kṣānāda . . . . . . ‖

V. (9) doṣavaiṣamyadāridrya . . . . |
(10) bheṣajadravya . . . . ‖

VI. (11) dīnānāthānāndhakrça . . . . lavrddhāturādibhiḥ |
(12) duḥkhārṇṇavaṃ titīrṣadbhir yyatsadmākulam āvrtam ‖

VII. (13) kāvyais saccaritair dūre nānādvīpāntarasthitān |
(14) yas samutsukayām ([1]) āsa viduṣas sajjanān api ‖

VIII. (15) sadassu sadguṇair yyasya sajjanāyitum icchatām |
(16) prasahyāpi dviṣāṃ nītā jihvā stutyavijihmatām ‖

IX. (17) çivaliṅgāny anekāni sārccāny āçayam ambhasām |
(18) sthāpayām āçramāṃç cāsa yaç ca liṅgapurādiṣu ‖

X. (19) vrahmakṣatreṇa tenedaṃ vidyānāṃ pāradrçvanā |
(20) asmin yajñavarāheṇa sthāpitaṃ liṅgam aiçvaram ‖

XI. (21) yo sau çrīmattribhuvanamaheçvara itīritaḥ |
(22) tanmiçrabhogo devo yaṃ kalpitas tena yajvanā ‖

XII. (23) yo mataḥ kamvujendrasya çaivācāryyo gaṇīr guruḥ |
(24) tadadhīnam idan devakulaṃ rakṣyaṃ yathāvidhi ‖

XIII. (25) rājñi vijñāpanais sapta krtvo duṣṭasya nigrahaiḥ |
(26) ihāmutra bubhūṣadbhis sadbhis tat paripālyatām ‖

XIV. (27) abhyarthitasya guruṇā rājñaç çrī-jayavarmmaṇaḥ |
(28) gurvarthodyuktamanasaḥ tad idaṃ kila çāsanam ‖

XV. (29) anādeyam adeyañ ca bhūpais tadvallabhair api |
(30) parirakṣyan tu tat puṇyaṃ kalpitaṃ yajvanā yathā ‖

XVI. (31) praṣṭavyapūrvavvrttānta āpraṣṭavyo stu nārakaiḥ |
(32) ākalpāntād avīcyādau yaḥ kuryyād idam anyathā ‖

---

[1] Le lapicide avait gravé après *ka* un caractère fautif *mā*, dû sans doute à l'omission de *yā*.

Traduction.

A

I [Hommage] à [Celui qui possède] l'attribut de la Parole . . .

II-III . . . . .

IV . . . . . désireux de consoler ses sujets.

V. Pour l'amour seul des gens vertueux, il ne lança pas toute sa puissance sur le roi de Campā [réfugié dans les forêts ?].

VI. Sa beauté sans tache, qui rappelait la beauté de l'Amour, renouvelait dans son intégrité le chagrin de Rati.

VII. Ayant sa richesse distribuée par la voie des dakṣiṇās (*ou* son essence dans le Dekkhan), donnant le succès aux solliciteurs (*ou* la sanctification à ceux qui la désiraient), il recevait logiquement des connaisseurs en logique le nom de Çrīparvata (Mont de prospérité) [1].

VIII. Loin de lui, les cœurs des rois touchaient la terre; à son aspect, leurs têtes la touchaient aussi.

IX. Infligeant régulièrement la destruction aux terriens imprudents (*ou* aux rois rebelles), son terrible et invincible éclat devenait aussi pareil aux Eaux.

X. Çrī, éprise de Çauri (Viṣṇu) qui ne s'éveille qu'à la fin de chaque saison des pluies, était louée chaque mois par les discours de ce roi toujours éveillé.

XI. Même vieux, même privé de [trois] pieds dans le Kaliyuga, le Dharma royal, s'appuyant sur sa forte politique, suivait son chemin sans chanceler.

XII. Ce roi suprême, d'un éclat pareil à celui du roi des dieux, avait un guru, un maître qui le favorisa des rites de l'initiation çivaïte.

XIII. Fils de la fille du roi Harṣavarman, [ce dernier] fils de Yaçovarman et petit-fils d'Indravarman [2], il était le premier des gens de bien.

XIV. Son père était le brahmane Dāmodara, adepte du Ṛgveda, égal en intelligence et en noblesse au chapelain d'Indra (Kāçyapa).

XV. Possédant une beauté éclatante, parfaitement pur de nature, les sciences l'illuminaient puissamment, comme les feux du soleil un miroir.

---

[1] Çrīparvata, nom d'une montagne du Dekkhan, où jaillit une source sanctifiante regardée comme un des grands *tīrthas* de l'Inde. MBh., Vanap., ch. 85.

[2] Les rois ici nommés sont : Indravarman I (877-889 A. D.), son fils Yaçovarman (889-vers 910 A. D.), Harṣavarman I (vers 910).

XVI. Pieusement, il pratiquait chaque jour, aussi régulièrement que sa nourriture, l'offrande d'une guirlande de huit fleurs à Çiva, les oblations sur le feu et les exercices du Yoga.

XVII. Chaque mois, aux quatre phases de la lune, il prodiguait aux brahmanes l'or, les vêtements, les vaches au pis gonflé.

B

I-V . . . [le système] de Patañjali . . . bouddhiste . . . . récits . . . . langues diverses . . . déséquilibre des humeurs . . . médicaments . . .

VI. Les misérables, les abandonnés, les aveugles . . . . . les vieillards, les malades et autres [malheureux], désireux de franchir l'océan des souffrances, remplissaient chaque jour sa maison.

VII. Par ses poèmes et ses belles actions, il excitait l'envie des sages et des hommes de bien demeurant dans les autres continents.

VIII. Sous l'influence de ses mérites éminents, ses ennemis mêmes qui, dans les assemblées, auraient souhaité l'humilier (1), sentaient leur langue poussée de force à la sincérité de l'éloge.

IX. Il fonda, à Liṅgapura et autres lieux, nombre de liṅgas de Çiva accompagnés de statues, d'étangs et d'āçramas.

X. Ce brahmane-kṣatriya, nommé Yajñavarāha, qui avait vu l'autre rive des sciences, édifia en ce [lieu] un liṅga d'Īçvara.

XI. Ce dieu-ci fut établi par ce donateur comme participant au revenu de celui qui est appelé l'auguste Tribhuvanamaheçvara (2).

XII. Lui qui porte le titre de professeur de çivaïsme et de premier guru du roi du Cambodge, ce sanctuaire qui relève de lui doit être gardé selon la règle.

XIII. Par les notifications faites à sept reprises au roi, par les châtiments réservés au coupable, que les gens de bien, désireux du bonheur en ce monde et dans l'autre, le protègent !

XIV. Le roi Jayavarman, sollicité par son guru et ayant le cœur toujours disposé à le favoriser, a rendu cet édit.

(1) *Sajjanāyitum* ne paraît donner aucun sens acceptable : je conjecture *lajjāṃ nayitum*.

(2) *Miçrabhoga*, selon Barth, « se dit d'une donation faite au profit de deux (ou plusieurs) divinités ou de divinités associées en un même culte et bénéficiant d'une semblable donation » (*IS.*, p. 303). Ici le liṅga érigé par Yajñavaraha participe au revenu d'un autre dieu nommé Tribhuvanamaheçvara.

xv. Cet établissement religieux ne doit être ni pris, ni donné par les rois ou leurs favoris ; qu'ils le gardent tel qu'il a été établi par le fondateur !

xvi. Quand il aura à répondre de sa vie passée, qu'il soit mis à la question par les gardiens des enfers, jusqu'à la fin du kalpa, dans l'Avīci et les autres enfers, celui qui changera la destination de cette bonne œuvre !

II

A. — *Piédroit Sud.*

(1) ✤ . . . . . vallabha khloñ (2) mukha . . . . . (3) ṇā ti . . . . (4) pāda kamrateñ añ çrī-sūryyavarmmadeva . . . . . (5) ka ta cāṃ vraḥ pāñjīy pre tak vraḥ pāñjīy . . . (6) pragalbha thve vraḥ rājakāryya nu vraḥ kaṃsteñ ([1]) çrī samphal (7) vraḥ kaṃsteñ jau bhūmi nu canvyān (?) vraḥ karu[ṇā] . . . . (8) kulapati nu tamrvac khloñ ᵃnak phoñ ti thve ā . . . . . (9)ñ slā khnar antāṃ phoñ jyak travāñ ti jau bhūm[i] nā thve . . . . [ā](10)çrama neḥ nu padigaḥ mvāy ñan jyañ praṃvyal ti vra[ḥ kaṃ]steñ (11) ven jeñ sabhāpati nā do yugapat sañ gol ta gi ° ri khñuṃ vraḥ vnaṃ (12) vrāhmaṇa ti ᵃnak lak āy kroy ti vraḥ kaṃsteñ loḥ viñ (13) gho kan ā gho . . . . k . . . yau ta . . . . lār . . . . (14) vlaḥ go pha . . . . tai kandeñ [kra]vañ ti pañvā(15)n tai paro . . . . . kalpa[nā] . . . . . vyar pra(16)tidina rañko . . . . . ta sañkrānta vr[ai] çira mvāy (17) phoñ bhūmi . . . . . . ti duk ta āçrama neḥ (18) ti oy ta kamrateñ [jagat vnaṃ brāhma]ṇa ti pre çiṣya pari(19)pālana . . . . . . panita sruk vidyāvāsa çi(20)ṣya vraḥ . . . . (21) bhūmi no[ḥ] . . . . (22) jau bhūmi nā . . . . . nā nu sve . . . . . .(23) vraḥ kaṃsteñ sabhāpati sañ gol ta . . . . . k ta loḥ . . . . . [pa](24)digaḥ mvāy ñan jyañ prām dop mvāy . . . . (25) prām ° kalpanā . . . ru li . . . . . pratidi[na] . . . . (26) ḥ mi mvāy sañkrānta . . . . (27) h noḥh ti duk ta āçrama neḥ oy . . . . (28) çivaliñga vnaṃ vrāhmaṇa ti pre çiṣya gi ta . . . . . (29) tai bhavya kvan gho kansān gho khdep gho saa[p] . . . . (30) pithā tai kantai gho tīrtha krapiy 4 ||

B. — *Piédroit Nord.*

(1) ✤ 961 (?) ça[ka pūr]ṇamī ket caitra bṛhaspatibāra khāl (2) naksatra . . . . jau bhūmi stuk khliñ ti lohendrapurī nā (3) lo . . . . . [tamrv]ac vala nā kamrateñ jagat (4) . . . . [pa]kṣa rṇṇoc ° paras ti jvan ta kamra(5) [teñ jagat] vnaṃ vrāhmaṇa . . . . jau bhūmi neḥ prāk khnvat mvāy (6) liñ . . . . dāha mvāy ñan jyañ prām bhājana trapu vyar sme ñan (7) jyañ pvān kay (?) dik mvāy

([1]) Ici et aux lignes 7, 12 et 23, la consonne finale de *kaṃsteñ* est surmontée d'un signe *i*, comme si le lapicide avait voulu écrire *kaṃsteñi*.



A B

Prâsàt Sek Ta Tuy. Inscriptions de la porte intérieure Ouest.
A, Piédroit Sud. (P. 56.) B, Piédroit Nord. (P. 56.)

. . . . . . yak mvāy ta jau tamratrvac va(8)la . . . . . . mra . . . . . . s srū thlvaṅ prampiy padaḥ ḍik sa(9)ta . . . . . pura . . . . . thlvaṅ bhay mvāy krauv khlāṅ (10) . . . go vyar srū thlvaṅ . . . . (1) (11-21) . . . . (22) . . . . la (23) . . . . (24) . . . . roḥh (25) . . . . rāmarendravī(26) . . . . . ya utta (27) . . . . . . kāla . . . . . khñuṃ ta jmaḥ (28) . . . . ta kamrateṅ (29) . . . . . ta kamrateṅ jagat (30) . . . . vnaṃ brāhmaṇa kāla duk jar neḥ bhū(31)[mi] . . . mrateṅ tvan vva nu khloñ vala vva ta cāṃ caṃnāṃ neḥ ta (32) . . . . pratigraha trapu ñan tulā oṅkāra tel ta trapu . . . . . . (33) . . . . aṅga canlyak deça vraḥ jnān vlaḥ phnaṅ deça vlaḥ kaṃpyat kan (34) . . laṃveṅ çira u khān r jvan khñuṃ ta jmaḥ tai tsak tvan vraḥ go 10 ° ma (35). . . . vala vyar ta kamrateṅ jagat vnaṃ vrāhmaṇa paras ta oy dān vraḥ go 10 (36) . . . . . . vleṅ canlyak srū raṅko lṅo santek doḥ niy dravya ta roḥh ti jauv bhūmi . . . . (37) . . . . anle ta vyar pi cāṃ camnāṃ nu paras ta ampall neḥ ti jvan ta kamrateṅ jaga(38)t vnaṃ brāhmaṇa ti thvāy jā vraḥ rājadharmma vraḥ pāda kamrateṅ kaṃtvan añ çrī-sū(39)ryyavarmmadeva vraḥ karuṇā pandval pre oy bhūmi ta roḥh neḥh jā vraḥ karuṇā (40) prasāda ta kaṃsteṅ vrek kamrateṅ kaṃtvan añ pre vraḥ sabhā pratīhārapāla dau (41) niyama puruṣa pradhāna pvan toy nu aṃcās ᵃnak pvan toy nu tamrvac vala pratipa(42)kṣa aṃcās ᵃnak pādamūla pratipakṣa samayuga nā caṅvat bhūmi ta roḥh neḥ(43)h oy saṃnaṅ gol roḥ caṅvat neḥh vraḥ karuṇā pandval pre thve caṃnāṃ kalpa(44)nā roḥh iṣṭi thve thnal çata mvāy bhay vyar hlās piy ceṅ vraṅ pleṅ vrai ti (45) chkā lok bras jā hlvā khlāñ oy dān paras ᵃval ° bhūmi ta roḥh neḥh phoṅ ta (46) añ oy ta loñ takan mvāy añ ta jmaḥ loñ çrī ta paripālana ||

---

(1) Depuis cette ligne, la pierre est complètement ruinée et il est difficile de déterminer exactement le nombre des lignes: nous en comptons approximativement 11 jusqu'à l'endroit où reparaissent d'abord des fins de ligne, puis des lignes complètes.

III

LA STÈLE DU PRÀSÀT TRAPĂṄ RUN.

Le Pràsàt Trapăṅ Run, signalé pour la première fois en septembre 1928, se trouve à environ 4 km. S. O. du village de Damdĕk, 4 km. N. O. du village de Run [1], 1500 m. au S. du kilomètre 280 de la route coloniale 1 *bis* de Phnom Penh à Siemreap. Il se réduit maintenant à un éboulis de briques perdu dans la brousse. On aperçoit un encadrement de porte tourné vers l'Est et un linteau décoratif représentant Indra sur l'éléphant tricéphale. Des débris de sculptures sont déposés sur un autel de *năk tà*, sous un petit abri.

La stèle [2] mesure 1 m. 15 de haut sur 0 m. 30 × 0 m. 46. Elle est inscrite sur les 4 faces, dont voici la description, d'après l'orientation actuelle de la pierre :

A (Ouest). 59 lignes en sanskrit. La première ligne contient l'invocation, les autres 58 stances, à raison d'une stance par ligne : I–XLI et XLIX à LVII sont des çlokas ; XLII–XLVIII et LVIII, des stances indravajrā ou upajāti.

B (Est). 63 lignes en khmèr.

C (Sud) et D (Nord). 15 et 12 lignes : listes d'esclaves des deux sexes.

Les côtés A, B et C sont bien conservés ; D est très endommagé. L'inscription est d'une calligraphie remarquable.

L'objet de l'acte est le don d'une terre sise à Aninditapura fait à un temple de Viṣṇu situé à Vrai karaṅ. Il porte la date de 928 çaka = 1006 A. D., sous le règne de Jayavīravarman (= Sūryavarman I). Il émane du fondateur même du temple, Pañcagavya ou Kavīndrapaṇḍita, dont le fils, Nārāyaṇa ou Kavīndravijaya, est constitué gardien de la fondation.

La généalogie de cette famille brahmanique est la suivante :

---

(1) Ce village est mal placé sur la Carte archéologique de L. de Lajonquière où il occupe l'emplacement de Damdĕk.

(2) Elle a été estampée par le secrétaire cambodgien Kruoch, qui a fait en même temps un premier déchiffrement de l'inscription khmère.

Govinda

- Jayendradāsa, ou °vallabha, d'Aninditapura, habitant Taṃvvaṅ ou Vaḷikarpūra, serviteur de Jayavarman II (802–854) [1]
- Vāsudeva ou Nṛpendravallabha, serviteur de Jayav. III (854-877) et d'Indrav. I (877–889)
- Pradyumna ou Naravīra (érige un liṅga en 880 A. D.)
- fille
  - Saṃkarṣaṇa, serviteur de Yaçov. (889-*ca.* 910, de Harṣav. I et d'Īçānav. II (*ca.* 910-928)
  - fille
    - Ravinātha, serviteur de Jayavarman IV (928–42), de Harṣavarman II (942–44) et de Rājendrav. (944–68)
      - x
        - Pañcagavya ou Kavīndrapaṇḍita, de Taṃvvaṅ, précepteur de Jayav. V (968-1001) et de Sūryav. I (1002–1049), auteur de l'acte; érige Viṣṇu en 995, lui donne une terre en 1006.
          - Nārāyaṇa ou Kavīndravijaya, chapelain de Sūryavarman I, et gardien de la fondation.

[1] La date de 854 pour la fin du règne de Jayavarman II a été établie par M. G. Cœdès dans son étude sur les capitales de Jayavarman II publiée plus loin (*Études cambodgiennes*, XX.)

L'inscription sanskrite, après un hymne à Viṣṇu (I-XI), terminé par deux stances en l'honneur de Çiva et de Brahmā (XII-XIII), nous donne la généalogie de la famille du donateur, Kavīndrapaṇḍita, depuis le frère de sa trisaïeule, Jayendravallabha, fils de Govinda, qui servait le roi Jayavarman II au début du IX[e] siècle, jusqu'à son propre fils Nārāyaṇa Kavīndravijaya (début du XI[e]), en passant par Nṛpendravallabha, Çrī-Naravīra, — qui érigea un liṅga en 880, — Saṃkarṣaṇa et Ravinātha, grand-père du donateur, ses propres parents n'étant pas nommés. Elle énumère également les souverains que servirent ces brahmanes et consacre un éloge spécial aux rois Jayavarman II (XIV-XV), Jayavarman V (XXXII-XXXVI) et Jayavīravarman, qui porta plus tard le nom de Sūryavarman I (XLII-XLVIII). C'est de ce roi que Kavīndrapaṇḍita obtient une terre qu'il offre au temple de Viṣṇu fondé par lui onze ans auparavant (XLIX-LII). Dans les dernières stances (LIII-LVIII) il confie à son fils Kavīndravijaya la garde de la fondation.

Kavīndrapaṇḍita était professeur de littérature sanskrite : outre les *çāstras* sur la grammaire, la politique et la religion, il expliquait les deux grandes épopées : le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata*, celui-ci dans le texte développé (*vistara*), ce qui laisse supposer qu'il en existait un abrégé.

L'inscription khmère décrit en détail la procédure suivie pour exécuter une double opération : le don d'une terre au Viṣṇu de Vrai karaṅ ; et l'acquisition par échange, pour être incorporée à la précédente, d'une parcelle qui y était enclavée.

Ce document est intéressant de plusieurs points de vue, mais surtout en ce qu'il nous permet de préciser la situation d'Aninditapura.

Aninditapura est connu, avec Çambhupura et Vyādhapura, comme une des grandes principautés du Cambodge. Ses dynastes (*Īçvaras*) appartenaient à l'illustre race de Kauṇḍinya et de Somā. Un des princes de cette maison, Bālāditya, est loué en termes grandiloquents par les stèles de Práḥ Ĕnkosĕi (*IS.*, p. 90) et de Mébôn (*BE.*, XXV, p. 332) ; c'est à lui que se rattache Rājendravarman. D'autre part, Yaçovarman fait remonter sa généalogie à un autre prince d'Aninditapura, Puṣkarākṣa, qui fonda à Çambhupura un *vaṃça* dont était issue sa mère Indradevī. Le roi Jayavarman II était, par sa mère, arrière-petit-neveu de ce Puṣkarākṣa [1]. La principauté d'Aninditapura, gouvernée par d'aussi grands princes, a dû jouer un rôle important dans l'histoire du Cambodge et il y aurait un grand intérêt à pouvoir la localiser. On n'y a pas réussi jusqu'ici : il semble que notre inscription nous apporte quelques lumières nouvelles sur cette question.

C'est, avons-nous dit, une donation au temple de Viṣṇu fondé en 995 A. D., à Vrai karaṅ ; comme d'autre part le texte spécifie que l'idole avait été érigée « dans cette ville-ci » (*pure 'smin*) [A, XXXVIII], il ne peut y avoir

---

[1] *IS.*, p. 181, 189, stèle de Práḥ Bàt.

aucun doute que Vrai karaṅ soit Pràsàt Trapăṅ Run et que le tumulus de briques marque l'emplacement du temple de Viṣṇu. Quant à la terre donnée au dieu, c'était un bien de famille octroyé jadis par Jayavarman II à Jayendravallabha originaire d'Aninditapura (A, XVI; B, l. 5); il est vraisemblable que cette terre était située dans le pays natal du donataire, Aninditapura. Enfin Kavīndrapaṇḍita « exposa qu'il y avait une terre d'Aninditapura, sans propriétaire, qui jouxtait l'étang de Jnvâl, à l'Est du pays de Vrai karaṅ, dans le voisinage du temple du mratāñ khloñ. C'est cette terre que le mratāñ khloñ demandait en don pour l'offrir au dieu de Vrai karaṅ » (B, 6-8). Il résulte clairement de ce passage que Vrai karaṅ était situé dans Aninditapura ou au moins sur la limite Ouest de cette principauté. Jusqu'où s'étendait le territoire d'Aninditapura, dont un seul point se trouve ainsi fixé, et où se trouvait sa capitale ? Nous ne saurions répondre dès maintenant à ces questions [1].

L'inscription khmère est particulièrement instructive sur les formes observées dans les transmissions de propriété foncière : cette procédure, précise et minutieuse, se déroule en sept actes, dont les trois derniers constituent une procédure supplémentaire causée par l'intervention d'un tiers.

Premier acte. Au « Bassin de pierre » [2] de Yaçodharapurī (Aṅkor Thom). Le requérant, Kavīndrapaṇḍita, précepteur du roi (*ācārya*, mais non *guru*), lui présente sa pétition en vers (*çloka*). Il y ajoute des précisions en langage ordinaire. Le roi accorde la concession en présence d'une dizaine de *sañjak* [3], qui pourront en témoigner éventuellement, désigne l'un d'entre eux comme exécuteur de son ordonnance et lui adjoint quatre « inspecteurs des qualités et des défauts » (*guṇadoṣadarçī*) pour saisir le Tribunal (*Vraḥ Sabhā*).

Second acte. Au Tribunal. Les envoyés notifient au Tribunal présidé, à ce qu'il semble, par le maître spirituel du roi (Vraḥ Guru) la décision du souverain. Le Vraḥ Guru désigne quatre membres du Tribunal et un huissier pour accompagner sur place l'exécuteur principal de l'ordonnance, le brahmane

[1] Rappelons à ce propos que la famille dont l'inscription de Sdok Kak Thom nous a conservé la généalogie était originaire du pays de Çatagrāma, dans Aninditapura.

[2] Cf. *infra*, p. 67, note 1. Si cette traduction est exacte, il s'agit probablement du grand bassin à parement de grès qui se trouve au Nord du Phimānākàs.

[3] On considère généralement les *sañjak* comme les amis personnels du roi (AYMONIER, *Cambodge*, III, 537); mais ici, ils semblent bien assister à l'audience en qualité de fonctionnaires : en effet, à l'exception de trois personnages non qualifiés, et outre le fils du donateur, désigné pour administrer la fondation, on ne voit figurer dans cette assemblée que des dignitaires désignés par leurs fonctions pour participer à l'acte en préparation : les inspecteurs des qualités et défauts (*guṇadoṣadarçī*), le premier précepteur du roi, le récitateur du dharmaçāstra (conseiller juridique), les chefs des magasins des trois catégories, enfin le garde des archives. Si même, comme il semble, le même personnage est nommé deux fois, en tant que titulaire de deux offices, ce serait la preuve qu'il n'est là que comme « chef de service » et non comme particulier.

(*steñ añ*) Danle jrai, dont le nom offre cette particularité d'être emprunté, non au sanskrit, mais à la langue vulgaire (*danle jrai* = lac des figuiers).

Troisième acte. A Vrai karañ. L'huissier convoque les anciens et notables des villages pour recevoir notification de l'ordonnance et poser les bornes. L'assemblée est de 11 membres : un *khloñ vala*, un *mratāñ*, un *steñ*, 6 *vāp*, 2 serfs (l'un *gho*, l'autre *sī*), enfin 5 *me* (1).

Quatrième acte. Au palais des Quatre Portes, à Añkor Thom, où le roi était occupé à examiner les travaux d'un temple (*vraḥ vnam*) dont il avait ordonné la construction. Le brahmane Danle jrai rend compte de sa mission et demande au roi d'autoriser l'acquisition d'une parcelle enclavée dans la concession et revendiquée par des tiers, contre une autre située hors des bornes et actuellement sans maître. Nouvelle ordonnance à cet effet.

Cinquième acte. Au Tribunal. Le Vraḥ Guru nomme une nouvelle délégation pour aller à Vrai karañ exécuter l'ordonnance.

Sixième acte. A Vrai karañ. Nouvelle convocation des notables qui affirment sous serment qu'il existe bien une terre sans maître pouvant être concédée. La commission mesure les deux parcelles, fait poser les bornes, notifie l'ordonnance royale aux deux propriétaires de l'enclave (2), et les met en possession de leur nouvelle terre.

Septième acte. Au « Bassin de pierre ». Le roi verse la libation d'eau qui consacre la donation. Clauses accessoires. Règlement entre les deux sanctuaires de Viṣṇu et du Çivaliṅga. Imprécations finales.

Comme on le voit, la propriété foncière était entourée, même à l'égard des décisions royales, de sérieuses garanties légales et administratives : le roi ne concédait que les terres sans propriétaire (*nirmūla*) et cette condition était vérifiée par les délégués d'une cour judiciaire.

Comme il arrive d'ordinaire dans les inscriptions khmères, le texte en langue vulgaire présente d'assez nombreuses difficultés, soit de lexique, soit de syntaxe. Plusieurs ont été résolues grâce à l'amicale obligeance de M. G. Cœdès, qui a bien voulu lire mon manuscrit et me communiquer ses remarques, dont j'ai tiré le plus grand profit.

Texte.

A

(1) Siddhi svasti oṃ namo bhagavate vāsudevāya

1. (2) yenādhiṣṭhitam avyaktam alaṃ sakalasṛṣṭaye |
puruṣas sa yadīyāñço vāsudevan namantu tam ||

---

(1) Il n'est pas à supposer que ces *me* soient des femmes ; le terme actuel *mé* « chef » (dans *mé srŏk*, *mé vat*, etc.) aurait donc été en usage dès le XIe siècle.

(2) Fait à noter : l'un des deux est un moine bouddhiste (*bhikṣu*).



II. (3) yasya nābhibhavāmbhoja-janmanāmbhojajanmanā |
khyātaṃ paramakartṛtvaṃ sraṣṭrāçeṣatanūbhṛtām ||

III. (4) māhātmyam anyad yasyāstān nābhijāmvujasaṃbhavaḥ |
merur yyat padmayonyādi-devānām ādir ālayaḥ ||

IV. (5) pādād yasya jagadvandyāt prabhavantī surāpagā |
trailokyapāvanī prāha mahattvaṃ parato dhikam ||

V. (6) vāmanasya tribhir llokān kramato vikramakramaiḥ
yasyāgrāhyasvabhāvatvaṃ vidvadbhir anumīyate ||

VI. (7) vah.ıdhāpi viruddhānāṃ yadīyākārakarmaṇām |
arthavadviṣṇunāmnaiva çraddheyatvam udāhṛtam ||

VII. (8) anubhyo nutamo ([1]) vyaktaṃ yas sarvvatra praveçanāt |
antar nniveçayan sarvva[ṃ] mahadbhyo pi mahattamaḥ ||

VIII. (9) sāmyaṃ sarvvatra bhūteṣu yasya saṃsevyasevinām |
agnyāder iva çaktis tu vañchitāptyanavāptikṛt ||

IX. (10) puruṣottamanāmnaiva samastāṃs tyajatā parān |
sarvvataḥ sphuṭam ākhyātaṃ paramatvam akṛtrimam ||

X. (11) krameṇa kramato yasya trilokīṃ ravir āgataḥ |
muhur lalāṭikorastha-maṇihemāṅghripīṭhatām ||

XI. (12) yatkrodhasamprasattibhyāṃ rudrājau saṃvabhūvatuḥ |
namastād bhavatān tasmai viṣṇave prabhaviṣṇave ||

XII. (13) namadhvaṃ çūlinaṃ yasya triçūlāni virejire |
yugapat tripurañ jetur jayastambhā iva trayaḥ ||

XIII. (14) hiraṇyaretasā tapta-hiraṇyasadṛçārcc[i]ṣe |
hiraṇyagarbhāya namo hiraṇyākṣārijanmane ||

XIV. (15) āsīd āvāridher urvvīṃ vahan vedārdhabhūdharaiḥ |
rājā çrī-jayavarmmeti mahendrādrikṛtāspadaḥ ||

XV. (16) somānvayapradīpo yas somas sajjanajīvane |
someçvare sadā bhaktas somasomyo vahuç çriyā ||

XVI. (17) jayendradāsanāmābhūd aninditapurodbhavaḥ |
jayendravallabhākhyāṃ yas tasya bhṛtyo vahat punaḥ ||

XVII. (18) govindanāmno viprasya vedavedāṅgavedinaḥ |
govindabhaktasya suto yo govindanimākṛtaḥ ||

([1]) *Corr.* aṇubhyo ṇutamo.

xviii. (19) ātmadeçe taṃvvaṅ-nāmni valikarpūra-nāmni ca |
kuladevān araksad yas svayañ ca samatiṣṭhipat ||

xix. (20) jayendravallabhabhrātā vāsudevo jaghanyajaḥ |
bhṛtyo bhavad yas tatsūno rājñaç çrī-jayavarmmaṇaḥ ||

xx. (21) nṛpendravallabhākhyāṃ yaç çrīddhāṃ çrī-jayavarmmaṇaḥ
tataḥ prāpa punar bhṛtyo vabhūva çrīndravarmmaṇaḥ ||

xxi. (22) tayor bhrātā kaniṣṭho yaḥ pradyumnaç çrīndravarmmaṇaḥ |
bhṛtyaç çrīnaravīrākhyām adhād yo bhartṛbhaktitaḥ ||

xxii. (23) çrīndreçvarālaye liṅgaṃ çambhor ardhāmvarāṣṭabhiḥ |
saṃsthāpya yo dadau tatra dāsais siddhipuraṃ yutam ||

xxiii. (24) bhāgineyavaras teṣāṃ yas saṃkarṣaṇanāmadhṛk |
çrīndravarmmasutasyāptaç çrī-yaçovarmmaṇo bhavat ||

xxiv. (25) çrī-yaçovarmmaṇo bhṛtyas sa rājños tadapatyayoḥ |
çrī-harṣavarmma-çrīçānavarmmaṇor api cārakaḥ ||

xxv. (26) saṃkarṣaṇasya tasyāpi bhāgineyo vabhūva yaḥ |
ravināthāhvayo bhṛtyaç çreṣṭhaç çrī-jayavarmmaṇaḥ ||

xxvi. (27) yas tataḥ prāptasanmāno bhṛtyas satputrayor api |
çrī-harṣavarmmabhūpāla-çrīmad-rājendravarmmaṇoḥ ||

xxvii. (28) tasya naptā vabhūvāryas sātvatas sa matas satām |
pañcagavyābhidhāno yaḥ pañcavyākaraṇāntagaḥ ||

xxviii. (29) çavdārthāgamaçāstrāni (¹) kāvyaṃ bhāratavistaram |
rāmāyaṇañ ca yo dhītya çiṣyān apy adhyajīgapat ||

xxix. (30) kulakarmmaçrutidravyair unnato pi svabhāvataḥ |
vinayāvismayābhyāṃ yo nīcair-ākṛtir āvabhau ||

xxx. (31) jātyandhaḥ pararandhreṣu klīvaḥ paragṛheṣu yaḥ |
kalau cakre kṛtācāram api kālānurūpavit ||

xxxi. (32) [v]ānyāmṛtasrutā (²) yasya satprītyudadhir eva na |
vavṛdhe saddhṛd açmāpi bhāsevendor himārdritaḥ ||

xxxii. (33) çrīmad-rājendravarmmāgrya-sūnur yas sūryasannibhaḥ |
rājā çrī-jayavarmmeti vyomamārggāṣṭarājyabhāk ||

xxxiii. (34) mahāvinīto lakṣmīvān dviṣan vivudhavidviṣām |
ahīnabhogasadmā yo vabhau viṣṇur ivāparaḥ ||

(¹) *Corr.* çāstraṇi.
(²) *Corr.* vāṇyā°.

XXXIV. (35) dharmmajñaṃ valinaṃ çūraṃ kṛtavidyaṃ priyamvadam |
yaṃ prāpyaikapatiṃ pṛthvī jahāsa drupadātmajām ||

XXXV. (36) kīrṇṇāṅsasya raṇe dṛpta-dviṣanmuktaiç çilīmukhaiḥ |
srastāṅganākacāmoda-luvdhair vvā yasya bhīs samā ||

XXXVI. (37) yasya dhūpitanetreva kīrttir yajñahavirbhujām |
dhūmair abhidrutā dikṣu viveçāripurāṇy api ||

XXXVII. (38) sa pañcagavyas tasyāsīd rājñaç çrī-jayavarmmaṇaḥ |
abhiṣekakriyākārī tathācāryyas sadārccitaḥ ||

XXXVIII. (39) sa vaiṣṇavīm imām arccāṃ viṣṇubhakto vidhānataḥ |
mahīdharaçaçidvāraiḥ pure smin samatiṣṭhipat ||

XXXIX. (40) sakṣetrakiṅkarañ grāmaṃ sapaçudravyasaṃyutam |
bhaktyā vāhyopacārārthaṃ dadau dānavavairiṇe ||

XL. (41) dhātā mahāsutas tasya pañcagavyasya yo yatiḥ |
çaivasiddhāntaniṣṇāto vidhinātiṣṭhipat kṛtī ||

XLI. (42) pitṛbhaktatayā deçe paitṛke sa pinākinaḥ |
liṅgaṃ vināyakañ cemaṃ vidhinātiṣṭhipat kṛtī ||

XLII. (43) niççeṣanamrāvanipālamauli-
mālārajorukṣitarugmapīthaḥ (1) |
vedārdharandhrair dharaṇīn dadhāno
yo bhūpatiç çrī-jayavīravarmmā ||

XLIII. (44) dagdhaḥ smaraç çītakalaḥ kalaṅkī
kāntir bhavet kutra madīyasarge |
iti svasargātiçayābhilāṣāt
kāntyadhiko yo vidadhe vidhātrā ||

XLIV. (45) nirdhūtadoṣā mahataḥ pravṛttā
vihāya bhūbhṛnnivahān atavyān (2) |
gaṅgeva vidyā yam anekamārggā
jagāma bhūmnā guṇaratnasindhum ||

XLV. (46) nīlotpalaçyāmarucām asīnām
āghūrṇṇitānāṃ samadan dviṣadbhiḥ |
dṛṣṭau dṛçāṃ vā hariṇekṣaṇābhir
vīryoddhato yas samadhīr vvabhūva ||

---

(1) *Corr.* rūkṣitarukma°.
(2) *Corr.* aṭavyām.

XLVI. (47) svavandhumadhye pi gatārisenā
sasādhanāpy ātmasuhṛtvṛtāpi |
ekeva niçvāsaparā samugdhā
saṃsmṛtya yaṃ kāmavaçeva yoṣit ||

XLVII. (48) kṣobhaṃ vidhāyoddhatavāhinīnāṃ
jetāsakṛd yo yudhi rājanāgān |
yaçomṛtaṃ lokabhujāṃ samakṣañ
jahāra pakṣīadra ivorusatvaḥ ||

XLVIII. (49) matkīrttane py eṣa vinamravaktraḥ
prāk sādhitāyā mama vañcitāyāḥ |
kiñ jīviteneti ruṣeva kīrttiḥ
priyāpi yātā daçadikṣu yasya ||

XLIX. (50) sa pañcagavyas tasyāpi nṛpasyācāryyapuṅgavaḥ |
vabhūvātimato mantrī sadāntaḥpuradarçanaḥ ||

L. (51) kavīndrapaṇḍitākhyāṃ sa çrīddhāṃ vibhrad anūnadhīḥ |
dolādivibhavais tena satkṛtaḥ kamvubhūbhṛtā ||

LI. (52) purastād asya deçasya kṣetram etat kṛtāvadhi |
tasmin mantrivare prādād dhāmno rthaṃ sa mahīpatiḥ ||

LII. (53) dattam etat kṣitīçena kṣetram kilāṅkitaṃ kṛtī |
sa svayaṃ sthāpite prādād bhaktyā ketabhavidviṣi ([1]) ||

LIII. (54) saujanyajanmabhūr vvidvān kulīnaḥ kulanandanaḥ |
nārāyaṇāhvayas tasya sūnus sūriguṇākaraḥ ||

LIV. (55) premnā preyasi satsūnau tasmin sa samakalpayat |
sakṣetrakiṅkaragrāman devatārccanapālanam ||

LV. (56) vividhaiḥ patragair lekhyair dvijaçālāçmagaiç ca saḥ |
sākṣibhir nṛpavākyaiç ca karmmaitat kṛtavān dṛḍham ||

LVI. (57) kavīndravijayākhyāṃ yaç çrimatīṃ çrīpatipriyaḥ |
vāgmī nārāyaṇo vidvān āptavān rājasammataḥ ||

LVII. (58) tena devakulaṃ rakṣyaṃ sadāsakṣetrapāçavam |
pitryañ cāpi kulaṃ sarvvam iti pitrā prakalpitam ||

LVIII. (59) karttavya-nānāvidha-yātanānāṃ
çikṣāñ caradbhir yamakiṅkaraughaiḥ |
lakṣīkṛtas so stu sadā yugāntād
yo laṅghayet kalpitam asya sarvvam ||

([1]) Corr. kaiṭabha°.



Prasat Thapan Run. Stèle. Face B. (P. 67.)

B

(1) 928 çaka pi ket jyeṣṭha çukravāra ārada-nakṣatra nu dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ çrī-[ja](2)yavīravarmmadeva ta svey vraḥ rājya nu çaka catvāri do nava ° stāc [nā] vraḥ çilātatāk ([1]) yaçodharapurī ([2]) pi (3) mratāñ khloñ çrī-kavīndrapaṇḍita sruk vnaṃ vvaṅ kri... pura nivedana çloka pi svaṃ bhūmi vraḥ karuṇā prasāda leṅ (4) jā vraḥ dāna pi jvan ta vraḥ kamrateṅ añ nārāyaṇa man mratāñ khloñ sthāpanā ta sruk vrai karaṅ ta ti ªji mra(5)tāñ khloñ toy mātṛpakṣa dār vraḥ karuṇā prasāda ta gi vraḥ rājya vraḥ pāda parameçvara ° vraḥ karuṇā ta mra(6)tāñ khloñ tantyaṅ ruva bhūmi pi khmi mratāñ khloñ paṅgaṃ thpvaṅ nivedana man mān [bhū]mi aninditapura ta nirmūla (7) pi āyatta tatāk jvāl gus toy pūrvva sruk vrai karaṅ pi samīpa nu vraḥ mratāñ khloñ noḥ gi pi mratāñ (8) khloñ svaṃ leṅ jā vraḥ dāna pi jvan ta vraḥ āy vrai karaṅ ta puṇya nai vraḥ karuṇā ta mratāñ khloñ oy pra(9)[sāda] bhūmi noḥ jī vraḥ dāna ° ªnak sañjak ta seva ta noḥh nā vraḥ oy prasāda bhūmi ta mratāñ khloñ ° (10) [mratā]ñ khloñ çrī-pṛthivīndravarmma ° mratāñ khloñ çrī-vāgīçvaravarmma steṅ añ taraṅ vyaṅ mratāñ khlo(11)[ñ çrī-ka]vīndravijaya syaṅ ta guṇadoṣadarçci steṅ añ danle jrai [ācā]ryyapradhāna sabhāsat ° mratāñ khloñ çrī-(12)rājasaṃkalpa svat vraḥ dharmmaçāstra ° mratāñ khloñ çrī-kṣitīndravarmma khloñ glāṅ eka ° mratāñ khloñ çrī-nṛpatīndra(13)varmma khloñ glāṅ do mratāñ khloñ çrī-kṣitīndravarmma khloñ glāṅ [tri]ṇi mratāñ çrī-narendrapaṇḍita cāṃ vraḥ pañjiy (14) vraḥ pandval steṅ añ danle jrai pre dau oy bhūmi noḥ ta mratāñ khloñ jā vraḥ dā[na] vraḥ pandval pre steṅ (15) añ danle jrai nu guṇadoṣadarçci phoṅ syaṅ ta cuñ kathā ta kamrateṅ añ vraḥ guru man oy vraḥ karuṇā prasā(16)da bhūmi ta mratāñ khloñ çrī-kavīndrapaṇḍita pre samakṣa nu vraḥ sabhā phoṅ āy vraḥ sabhā steṅ añ danle jrai (17) nu guṇadoṣadarçci phoṅ syaṅ ta cuñ kathā roḥh vraḥ çāsana ta kamrateṅ añ vraḥ guru kamrateṅ añ vraḥ guru pandva(18)l vraḥ çāsana ta loñ çrīdhara bhāgavata pamre vraḥ kralā sroṅ ta khloñ saṃtāp nu vāp yok siṅ vyavahārādhi(kādhi)(19)kāri nu vāp rāc daçadhita ta raṅvāṅ eka pre dau nu steṅ añ danle jrai pre thve gho vraḥ çāsana steṅ añ danle jrai (20) nu vraḥ sabhā nu raṅvāṅ dau lvoḥ ta gi sruk vrai karaṅ steṅ añ danle jrai pre raṅvāṅ dau hau grāmavṛddhapuruṣa pradhāna ta (21) samīpa nu sruk vrai karaṅ cuṃ pvān toy ([3]) pandval vraḥ çāsana pre syaṅ ta yugapat nā saṅ gol ta bhūmi (22) noḥ pi oy ta mratāñ khloñ çrī-kavīndrapaṇḍita ta gī

---

(1) La première syllabe de ce mot, qui revient plus loin, ligne 42, est dans ces deux endroits d'une lecture incertaine : il faut probablement lire *çilatatāk*, pour *çilātaṭaka*, « bassin de pierre ». Dans le second passage, le roi fait la libation d'eau qui accompagne la donation, ce qui explique sa présence près du bassin. Le mot *tatāk* revient l. 7.

(2) Cf. l. 38.

(3) Il faut lire sans doute, comme à la ligne 38, *pvān toy sruk*.

daçamī rṇṇoc jyeṣṭha noḥ sauravāra revatī-nakṣatra steṅ (23) danle jrai nu vraḥ sabhā saṅ gol ta bhūmi noḥ oy jā vraḥ dāna ta mrātāñ khloñ roha vraḥ çāsana mra(24)tāñ khloñ jvan ta vraḥ kamrateṅ añ nārāyaṇa āy vrai karaṅ grāmavṛddha ta jā sākṣi nā saṅ gol khloñ (25) vala thvāñ treḥ velā ∘ vāp daçagrāma sruk adhvājita ∘ vāp hi sruk travāṅ guru ∘ vāp çama pradhāna sruk (26) kaṃluṅ laṃvāṅ ∘ vāp sur daçagrāma sruk kaṃluṅ laṃvāṅ sot ∘ mratāñ vraḥ dūk le gho narāyan khñuṃ vraḥ (27) thkvāl cās sruk vrai karaṅ si hṛdayavindu khñuṃ kaṃsteṅ parājita sruk kantāl vala vāp vrau grāmavṛddha steṅ pra(28)tyaya sruk samarvvac vāp pa daçagrāma sruk dānyakatika vāp çivavrāhmaṇa vāp pra vāp dān vāp em vā(29)p vidyāmaya khloñ jnvāl ᵃnin vāp pit me ᵃyak me ñaṃ me des me sān me dvat neḥ syaṅ sruk amarāla(30)ya man steṅ añ danle jrai viṅ aṃvi saṅ gol ta bhūmi pi oy ta mratāñ khloñ ∘ vraḥ stāc āy vraḥ caturdvāra (31) nā mel vraḥ vnam ta ti pre thve nirmmāṇa ∘ mratāñ khloñ çrī-kavīndrapaṇḍita svat çloka nā vraḥ viṣṇudharmma paṅgaṃ thpvaṅ (32) nivedana roḥh phal phley oy dāna bhūmi steṅ añ danle jrai paṅgaṃ thpvaṅ nivedana man mān bhūmi ta ti khloñ jnvā(33)l anin lak phtāt ᵃ nak ta cval kaṃluṅ caṅ[v]āt gol noḥ pi ᵃ nak vol vāda vraḥ çāsana pre dau sveṅ pi tyaṅ (34) nā mān bhūmi ta nirmūla pre oy snoṅ ∘ steṅ añ danle jrai nu mrātāñ khloñ çrī-pṛthivīndravarmma nu guṇado(35)ṣadarççi phoṅ cuñ kathā roḥh vraḥ çāsana ta kamrateṅ añ vraḥ guru ∘ kamrateṅ añ vraḥ guru pandval vraḥ (36) çāsana ta loñ vrahma bhāgavata paṃre ta khloñ saṃtāp nu mratāñ çrī-çrutabhaktitarjita khloñ saṃtāp nu ra(37)ṅvāṅ eka ∘ pre dau thve roha vraḥ çāsana vraḥ sabhā ta roḥh neḥh dau lvoḥ ta sruk vrai karaṅ pre raṅvāṅ (38) hau grāmavṛddha pvān toy sruk pandval vraḥ çāsana oy çapatha taṅ tyaṅ daha mān bhūmi varṇṇāçrama ta ni(39)rmūla ∘ grāmavṛddha syaṅ ta çapatha kathā ruva bhūmi anin ta nirmūla toy krau gol ∘ vraḥ sabhā vās aṃruṅ bhūmi ta mān (40) apavāda kaṃluṅ gol dep vās aṃruṅ bhūmi ta nu jā snoṅ mvāy aṃruṅ saṅ gol samakṣa nu grāmavṛddha puruṣa pra(41)dhāna phoṅ [pandva]l vraḥ çāsana ta vāp bhimatūryya sruk kaṃluṅ laṃvāṅ nu bhikṣu vraḥ sramo ta mān bhūmi ta cva(42)l kaṃl[uṅ gol... bhū]mi noḥ snoṅ man vraḥ stāc nā vraḥ [çi]lātatāk nā vraṃ dik ta vraḥ dāna pi oy ta (43) vraḥ paṃ [. . . . mratā]ñ khloñ çrī-kavīndrapaṇḍita paṅgaṃ thpvaṅ nivedana man bhūmi srāc ti vraḥ sabhā dau (44) oy snoṅ. . . . phoṅ ∘ vraḥ çāsana pre siddhi bhūmi noḥ man oy dān ta mratāñ khloñ tarāp phdai karoṃ (45) noḥ mān . . . .[mratāñ khlo]ñ paṅgaṃ thpvaṅ nivedana sot leṅ āc ti duk ta vraḥ rik ta āy vraḥ sabhā leṅ ā(46)c ti cār ta çilā . . . . . . vraḥ vrāhmaçāla leṅ āc ti duk ta phnat nā paṃre vraḥ kralā sroṅ leṅ āc ti duk ta (47) praçasta ta . . . . . . [sru]k vrai karaṅ leṅ vvaṃ āc ti kula-santāna mratāñ khloñ yok bhūmi neḥ pi lak phtā(48)t ᵃnak . . . . k avadhi ta ampāl neḥh roḥh iṣṭi mratāñ khloñ ∘ bhūmi vraḥ dāna tadiṅ thṅā(49)y . . . . pi tadiṅ thṅāy pūrvva çata vyar bhai pi 19 pantoy thṅāy slik 1 çata . . . . . [pv]ān (50) bhūmi . . . . . . lvoḥ gol uttara teṃ vi nau va slik 1 çata vyar 16 pantoy . . . . . . vyar 5 ✤

(51) kvan mra[tāñ khloñ çrī-kavī]ndrapaṇḍita ta jmaḥ loñ nārāyaṇa dār jmaḥ mratāñ çrī-kavī[ndravijaya . . . .] kanmya(52)ṅ paṃre vraḥ kralā sroṅ jā

rājapurohita ukk ru mratāñ khloñ ta vapā mratāñ paṅgaṃ thpvaṅ (53) nivedana kule mratāñ çrī- kavīndravijaya mvāy mūl nu kule mratāñ khloñ nā bhāgavata paṃmre daha ku(54)le mratāñ khloñ mūl ta kule mratāñ çrī-kavīndravijaya āc daha kule mratāñ çrī-kavīndravija(55)ya mūl ta kule mratāñ khloñ āc riy bhāga nā vraḥ kamrateṅ añ nārāyaṇa nu bhūmyāka khñuṃ (56) phley noḥ āyatta ta kula mratāñ çrī-kavīndravijaya nā bhāga vraḥ kamrateṅ añ çivaliṅga nu (57) khñuṃ bhūmyāka pley noḥ āyatta ta kvan mratāñ khloñ toy bhāga kule steṅ nandikācāryya ā(58)cāryyahoma pi cāṃ ta saṃmul nu mratāñ khloñ phle nā bhāgavata paṃre neḥ kalpanā ta roḥh neḥh (59) nau ru kula mratāñ khloñ kula ᵃnak neḥ ta vyar loḥ ta mān bhakti paripālana leṅ roḥh neḥh vvaṃ ā(60)c ta panhyat daha mān ta panhyat kalpanā neḥ pañcu (?) ti vyavahāra kaṃmrateṅ phdai karoṃ nirṇṇaya ta pa(61)[ra]loka vraḥ yama yāna nā ta naraka ta daṃne pra avīci lvaḥ saṅsāra ° nā bhūmi bhāga ° bhūmi uttara nu (62) bhūmi vraḥ dāna ti mratāñ khloñ jvan ta vraḥ kamrateṅ añ nārāyaṇa bhūmi ti dakṣiṇa nu sre vraḥ dāna pi. . . . . (63) ti mratāñ khloñ jvan ta vraḥ kamrateṅ añ çivaliṅga ✤

C

(1) ✤ vraḥ kamrateṇ añ nārāyana (*sic*)	✤ rṇnoc
(2) khñuṃ toy khnet	gho kan-ā
(3) gho thke	gho kavit
(4) gho kanrau	gho saṃrac
(5) gho kansān	gho vira
(6) gho saap	gho kandeṅ
(7) gho palek	gho kanloñ
(8) gho taṅas	tai kansan
(9) tai kapur	tai kaṃvrau
(10) tai kansu	tai panpau
(11) tai khñuṃ	tai kavi
(12) tai dharmma	tai kan
(13) tai saṃrac	tai saṃṛddhi
(14) tai sṅvan	tai tandhi
(15) tai pada	tai panlās

D

(1) khñuṃ vraḥ kamrateṅ añ çivaliṅga

(2) bhāga khnet	bhāga rṇnoc
(3) gho kaṃvraḥ	gho saṃrāc
(4) gho kantin	gho vīra
(5) gho...day	gho mimek

(6) tai kanrau	gho kansān
(7) tai kansān	tai mrat
(8) tai pandān	tai nirvāṇa
(9) tai campa	tai kanthun
(10) tai kanlaḥ	tai thñe
(11) tai thñe	tai kante
(12)...........	tai laṅgāy

TRADUCTION.

A

Succès ! Bonheur ! Oṃ ! Hommage à Nārāyaṇa !

I. Qu'on s'incline devant Vāsudeva, qui a maîtrisé la matière primitive pour une création parfaite de l'univers et dont le Puruṣa est une partie !

II. Lui dont la qualité de Cause suprême est proclamée par le Créateur même de tous les êtres vivants, par Brahmā, qui prend naissance dans le lotus de son nombril.

III. Arrière tout autre panégyrique que celui-ci : le Meru, origine et séjour de Brahmā et des autres dieux, sort du lotus de son nombril !

IV. En jaillissant de son pied vénéré des êtres, la Rivière céleste, purificatrice des trois mondes, proclame que sa grandeur est supérieure à toute autre.

V. Franchissant les mondes, sous l'aspect d'un nain, en trois pas héroïques il laisse deviner aux sages la transcendance de sa nature.

VI. Même combattus de mille façons, ceux dont les actes se règlent sur lui proclament leur loyauté par le seul nom, plein de sens, de Viṣṇu.

VII. Pénétrant toute la matière, il est le plus petit des atomes ; absorbant en lui l'univers, il est le plus grand des grands éléments.

VIII. Son entière impartialité à l'égard des êtres, pareille à la puissance d'Agni et des autres [dieux], est pour les adorateurs de l'Adorable, la cause de la satisfaction et de l'insatisfaction de leurs désirs.

IX. Son nom seul de Puruṣottama, éliminant tous les autres êtres, proclame partout hautement sa suprématie innée.

X. Quand il gravit un par un les trois mondes, le soleil devint successivement l'ornement de son front, le bijou de sa poitrine et le tabouret de ses pieds d'or.

XI. Rendez hommage au resplendissant Viṣṇu, dont la colère et la sérénité ont donné naissance à Rudra et à Aja (Brahmā).

XII. Inclinez-vous devant le dieu armé de dards (Çiva), dont les trois dards sont les colonnes triomphales de sa victoire simultanée sur les trois villes.

XIII. Hommage au dieu (Brahmā) dont l'éclat est celui de l'or chauffé par le feu, à Hiraṇyagarbha, fils de l'Ennemi de Hiraṇyākṣa.

XIV. Il y eut un roi, Çrī-Jayavarman [1], qui posséda la terre jusqu'à l'océan, en 724, et établit sa résidence sur le mont Mahendra.

XV. Il fut le flambeau de la race de Somā (ou de la Lune), une lune pour revivifier les gens de bien, toujours dévot à Īçvara et Umā (Someçvara), doux comme la lune, riche en beauté.

XVI. Il y eut un nommé Jayendradāsa, originaire d'Aninditapura, qui porta, comme serviteur du roi, le nom de Jayendravallabha.

XVII. Il était fils d'un brahmane nommé Govinda, versé dans les Vedas et les Vedāṅgas, dévot à Govinda (Viṣṇu) et qui fit des images [2] de Govinda.

XVIII. Dans son pays natal appelé Taṃvvaṅ et Valikārpūra, il garda les dieux de sa famille et en érigea de nouveaux.

XIX. Le frère cadet de Jayendravallabha, Vāsudeva, fut serviteur du roi Jayavarman [3], fils du [roi susdit].

XX. Il reçut de Çrī-Jayavarman le nom favorable de Nṛpendravallabha. Puis il fut serviteur du roi Çrī-Indravarman [4].

XXI. Des deux précédents le frère puîné Pradyumna fut serviteur du roi Çrī-Indravarman et reçut, à cause de sa fidélité à son maître, le titre de Çrī-Naravīra.

XXII. Dans le temple de Çrī-Indreçvara [5] il érigea un liṅga de Çambhu en 802 et lui donna Siddhipura avec des esclaves.

XXIII. Le fils de leur sœur, nommé Saṃkarṣaṇa, fut en faveur auprès de Çrī-Yaçovarman [6], fils de Çrī-Indravarman.

---

(1) Jayavarman II Parameçvara, 802-854 A.D.

(2) Sur *nāma* « statue », cf. *IS.*, p. 111, n. 1.

(3) Jayavarman III Viṣṇuloka, 854-877 A.D.

(4) Indravarman I Īçvaraloka, 877-889 A.D.

(5) Indreçvara est énuméré parmi les fondations d'Indravarman I dans l'inscr. de Praḥ Bàt (*IS.*, p. 190). C'est le temple appelé aujourd'hui Bakoṅ, à Roluos.

(6) Yaçovarman Paramaçivaloka, 889-*circa* 910.

xxiv. Serviteur de Çrī-Yaçovarman, il fut compagnon de ses deux fils: Çrī-Harṣavarman et Çrī-Īçānavarman [1].

xxv. Le fils de la sœur de Saṃkarṣaṇa, nommé Ravinātha, fut le serviteur excellent de Çrī-Jayavarman [2].

xxvi. Comblé d'honneurs par lui, il fut le serviteur de ses deux fils Çrī-Harṣavarman et Çrī-Rājendravarman [3].

xxvii. Son petit-fils, noble sectateur de Kṛṣṇa (*sātvata*), estimé des gens de bien, se nommait Pañcagavya [4]; il possédait complètement les cinq Vyākaraṇas.

xxviii. Ayant appris les traités de grammaire, de politique et de religion, les poèmes, le Bhārata dans toute son étendue et le Rāmāyaṇa, il les enseignait à ses élèves.

xxix. Bien qu'il fût élevé par sa naissance, ses actes, sa science, ses richesses, il paraissait humble par sa bonne éducation et sa modestie.

xxx. Aveugle-né pour les défauts d'autrui, eunuque pour le foyer des autres, il pratiquait dans l'âge Kali les mœurs de l'âge Kṛta, sachant ce qui convient au temps.

xxxi. Bien qu'il fût un océan par la bienveillance, son cœur loyal n'était pas enflé par la bouche d'où coule l'ambroisie [5], pas plus qu'un rocher n'est humecté par la neige de la clarté lunaire.

xxxii. Le fils aîné, pareil au soleil, de Çrī-Rājendravarman fut Çrī-Jayavarman [6], qui monta sur le trône en 890.

xxxiii. Parfaitement correct (*ou* conduit par le grand Oiseau), possédant la fortune (*ou* Lakṣmī), hostile aux ennemis des sages (*ou* des dieux), siège de parfaites délices (*ou* ayant pour siège les replis du Serpent), doué d'une sagesse excellente (*ou* d'une excellente māyā), il brillait comme un autre Viṣṇu.

---

(1) Harṣavarman I Rudraloka et Īçanavarman II Paramarudraloka (*circa* 910-928).

(2) Jayavarman IV Paramaçivaloka (928-942).

(3) Harṣavarman II (942-944) et Rajendravarman (944-968).

(4) Probablement le même que le steñ Pañcagavya qui fait une donation au dieu de Prāsāt Thnal Čhuk (province de Melu Prei) vers 992 (Aymonier, *Cambodge*, II, 225).

(5) La lune, réceptacle d'ambroisie, gonfle la mer, mais, bien qu'il fût une mer par sa bienveillance et que la flatterie soit une lune, en ce qu'elle distille l'ambroisie, son cœur n'en était pas enflé.

(6) Jayavarman V Paramavīraloka (968-1001).

XXXIV. Quand elle l'eut obtenu comme unique époux, lui qui était savant en Dharma, fort, courageux, reconnaissant, agréable en ses paroles, la Terre se moqua de la fille de Drupada [1].

XXXV. Les flèches lancées, dans le combat, par les ennemis arrogants sur ce roi aux larges épaules lui causaient autant d'effroi que les abeilles avides du parfum de la chevelure d'une femme nonchalante [2].

XXXVI. Sa Gloire, comme si elle avait les yeux blessés par la fumée des feux de ses sacrifices, s'enfuit aux quatre points de l'espace et pénétra même dans les villes de ses ennemis.

XXXVII. Ce fut Pañcagavya qui célébra le sacre du roi Jayavarman, et demeura son précepteur toujours honoré.

XXXVIII. Dévot à Viṣṇu, il érigea dans cette ville-ci, suivant le rite, cette statue de Viṣṇu, en 917.

XXXIX. Il donna par piété à l'Ennemi des Dānavas, pour son service extérieur, un village avec des champs, des serviteurs, du bétail, de l'argent.

XL. Le consécrateur en fut l'illustre fils de Pañcagavya, ascète profondément versé dans la doctrine çivaïte, qui l'érigea avec habileté, suivant le rite.

XLI. Par affection pour son père, il érigea dans le pays paternel ce liṅga et ce Vināyaka (Gaṇeça), avec habileté, suivant le rite.

XLII. Ayant son tabouret d'or terni par le pollen des guirlandes de fleurs [qui ceignaient] les têtes de tous les rois inclinés, le roi Çrī-Jayavīravarman [3] posséda la terre en 924.

XLIII. « L'Amour a été consumé ; la lune a une tache : où trouver la beauté pour ma création ? » Dans cette pensée, par désir de donner un degré supérieur à sa création, le Créateur le fit riche de beauté.

XLIV. Purifiante, émanée du Grand [dieu] (*ou* de l'intellect) négligeant sur la terre les foules des montagnes (*ou* des rois), à l'exemple de la Gaṅgā, la Science aux voies multiples alla droit à cet océan de qualités précieuses.

XLV. A la vue des glaives brandis orgueilleusement par les ennemis, ou des yeux tournés vers lui par les femmes, [tous deux] ayant le sombre éclat du lotus bleu, — héroïquement dressé, il gardait son cœur calme.

---

(1) Chacune des qualités énumérées était propre à l'un des cinq Paṇḍavas, maris de Draupadī ; mais la Terre les trouvait toutes réunies dans son unique époux Jayavarman.

(2) Le même mot *çilīmukha* signifie « flèche » et « abeille ».

(3) Jayavīravarman ou Sūryavarman I (1002-1049). Cette date d'avènement, qu'on n'avait trouvée jusqu'ici qu'appliquée à Sūryavarman I (cf. inscr. de Práḥ Kév. *IS.*, p. 104, vers 10), achève de prouver que ces deux noms désignent le même personnage.

XLVI. Même au milieu de ses parents, après le départ de l'armée ennemie, en possession de toutes ses aises, entourée de ses amis, la femme [de son ennemi], en pensant à lui, était comme solitaire, gémissante, mélancolique, véritable esclave de l'amour.

XLVII. Jetant le trouble dans les plus fières armées, ayant maintes fois vaincu dans la guerre les plus grands (*ou* les nāgas) des rois, il arrachait ouvertement aux maîtres de la terre l'ambroisie de la gloire, comme le roi des oiseaux plein d'une vaste énergie.

XLVIII. « Même quand on me vante, celui-ci baisse humblement la tête : j'ai été jadis séduite et trompée : à quoi bon vivre ? » Ainsi, comme par colère, sa Gloire, bien que chérie de lui, est allée aux dix points de l'horizon.

XLIX. Pañcagavya fut le principal maître de ce roi, conseiller très honoré, ayant toujours accès aux appartements privés.

L. Portant le nom fortuné de Kavīndrapaṇḍita, d'une intelligence supérieure, il fut honoré d'un palanquin et autres insignes par ce roi du Cambodge.

LI. Autrefois une terre de ce lieu-ci, préalablement bornée, fut donnée par le roi à ce conseiller d'élite, pour sa résidence.

LII. Cette terre donnée par le roi et marquée [par des bornes], ce sage la donna par piété au Viṣṇu érigé par lui [1].

LIII. De bonne naissance, savant, noble, joie de sa famille, réceptacle des qualités du sage était son fils appelé Nārāyaṇa.

LIV. Par affection pour ce fils chéri, son père lui conféra un village avec des champs et des serviteurs et la garde de l'idole divine [2].

LV. Il confirma cet acte par divers écrits consignés sur feuilles de palmier et sur une pierre de la Çālā des Brahmanes, par des témoins et par les ordres du roi.

LVI. Ce Nārāyaṇa, cher à Viṣṇu, éloquent, honoré du roi, qui a obtenu le titre glorieux de Kavīndravijaya,

LVII. C'est par lui que le temple du dieu doit être gardé, avec ses esclaves, ses champs et son bétail, ainsi que toute sa famille paternelle : voilà ce qui lui fut prescrit par son père.

LVIII. Si quelqu'un transgresse tout ce qui a établi par lui, puisse-t-il servir de cible, constamment et jusqu'à la fin du yuga, aux troupes des serviteurs de Yama qui sont chargés d'exercer les sanctions des divers devoirs !

---

(1) Il s'agit ici de la donation primitive au temple de Viṣṇu et non de celle qui fait l'objet propre du présent acte ; celle-ci n'est mentionnée que dans l'inscription khmère.

(2) Peut-être est-ce cette terre qui est désignée dans l'inscription khmère sous le nom de Nā Bhāgavata pamre.

B

(1-5) En 928 çaka (1006 A.D.), le 3 de la lune croissante du mois de Jyeṣṭha, vendredi, sous l'astérisme Ārada [1], lorsque S. M. Jayavīravarmadeva [2], qui monta sur le trône en 924 çaka, se trouvait au Bassin de pierre de Yaçodharapurī, le mratāñ khloñ Çrī-Kavīndrapaṇḍita, de Sruk Taṃvvañ...... lui adressa des çlokas pour demander en concession royale une terre destinée à être offerte au dieu Nārāyaṇa, que ce mratāñ khloñ avait érigé au pays de Vrai karañ, [pays] qu'un de ses aïeux en ligne maternelle avait reçu de la faveur royale sous le règne de S. M. Parameçvara [3].

(5-9) Sa Majesté, s'adressant au mratāñ khloñ, demanda de quelle terre il s'agissait [4]. Aussitôt (?) le mratāñ khloñ, saluant de la tête, exposa qu'il y avait une terre d'Aninditapura, sans propriétaire, qui jouxtait l'étang de Jnvāl [5], à l'Est du pays de Vrai karañ, dans le voisinage du temple du mratāñ khloñ [requérant]. C'est cette terre que le mratāñ khloñ demandait en don pour l'offrir au dieu de Vrai karañ, pour le mérite spirituel de Sa Majesté et de lui, mratāñ khloñ. Le roi lui accorda cette terre en don.

(9-13) Les *sañjak* qui furent témoins [6] lorsque le roi donna cette terre au mratāñ khloñ étaient :

le mratāñ khloñ Çrī-Pṛthivīndravarmma [7] ;
le mratāñ khloñ Vāgīçvara ;
le steñ añ Tarañ vyañ ;
le mratāñ khloñ Çrī-Kavīndravijaya [8], [tous quatre] inspecteurs des qualités et des défauts (*guṇadoṣadarçī*) [9] ;
le steñ añ Danle jrai, ācārya en chef, membre du Tribunal ;
le mratāñ khloñ Çrī-Rājasaṃkalpa, récitateur du Dharmaçāstra ;
le mratāñ khloñ Çrī-Kṣitīndravarmma, chef des magasins de la première catégorie ;

---

(1) Probablement corruption de Ārdrā.

(2) Plus tard Sūryavarman I (1002-1049 A. D.).

(3) Jayavarman I Parameçvara (802-854 A.D.).

(4) Littéralement: « L'Auguste Miséricorde au mratāñ khloñ demanda comme [était] cette terre ».

(5) Il est question plus loin (l. 32) du khloñ Jnvāl, qui avait vendu une terre enclavée dans la fondation ; il assiste également comme témoin au bornage (l. 29).

(6) Sur les *sañjak* voir *supra*, p. 61, note; *seva*, évidemment emprunté au skr. *sevate*, « faire sa cour au roi », doit signifier ici « assister à l'audience royale ».

(7) Pṛthivīndravarman et Vāgīçvara sont connus par d'autres inscriptions. Cf. Aymonier, *Cambodge*, III, 500.

(8) C'est le fils du requérant.

(9) On admet généralement qu'il n'y avait qu'un seul *guṇadoṣadarçī*, sorte de « ministre de la justice criminelle » (Aymonier, *Cambodge*, III, 551) ; mais ici, le mot *phoñ* (l. 15) semble indiquer un pluriel.

le mratāñ khloñ Çrī-Nṛpatīndravarmma, chef des magasins de la seconde catégorie ;

le mratāñ khloñ Çrī-Kṣitīndravarmma [1], chef des magasins de la troisième catégorie ;

le mratāñ khloñ Çrī-Narendrapaṇḍita, garde des archives.

(14-17) Le roi commanda au steñ añ Danle jrai de procéder à la remise en don de cette terre au mratāñ khloñ. Il commanda au steñ añ Danle jrai et aux inspecteurs des qualités et des défauts d'exposer au kamrateñ añ Vraḥ Guru, en présence du Tribunal, les termes dans lesquels S. M. avait concédé cette terre au mratāñ khloñ Çrī-Kavīndrapaṇḍita. Devant le Tribunal, le steñ añ Danle jrai et les inspecteurs des qualités et des défauts exposèrent au Vraḥ Guru les termes de l'ordonnance royale.

(17-19) Le kamrateñ añ Vraḥ Guru confia l'exécution de l'ordonnance au loñ Çrīdhara le Bhāgavata [2], en service à la Salle des ablutions royales [3], au khloñ Saṃtāp, au vāp Yok, préposé aux affaires judiciaires, au vāp Rāc Daçadhita, premier huissier [4], et les chargea d'aller [sur place].

(19-21) Le steñ añ Danle jrai fit faire la proclamation [5] de l'ordonnance royale. Puis, avec le Tribunal et l'huissier, il se rendit au sruk Vrai karaṅ. Là, il envoya l'huissier convoquer les anciens et notables des villages aux environs du sruk Vrai karaṅ, quatre par village, leur notifier l'ordonnance royale et les faire venir ensemble pour planter les bornes sur la terre destinée au mratāñ khloñ Çrī-Kavīndrapaṇḍita.

(21-24) Le 10e jour de la lune décroissante du mois de Jyeṣṭha, samedi, sous l'astérisme Revatī, le steñ añ Danle jrai et le Tribunal posèrent les bornes sur cette terre concédée en don, selon l'ordonnance royale, au mratāñ khloñ et offerte par lui au vraḥ kamrateñ añ Nārāyaṇa de Vrai karaṅ.

---

(1) La répétition de ce nom est singulière ; si elle ne résulte pas d'une erreur du lapicide, il faut supposer que le même personnage figure deux fois dans la liste en raison de sa double fonction de chef des magasins de la 1ère et de la 3e catégorie.

(2) L'expression *bhāgavata paṃre* reparaitra plus loin, l. 36, *loñ vrahma bhāgavata paṃre ta khloñ saṃtap* ; ll. 53 et 58, *nā bhāgavata paṃre*. « Bhagavata » désigne un sectateur de Viṣṇu ; « paṃre » signifie servir. Il semble qu'une terre voisine du temple de Viṣṇu ait porté le nom de Nā bhāgavata paṃre, « là où les Bhagavatas servent » ; c'était peut-être le village dont la copropriété avait été donnée par Kavīndrapaṇḍita à son fils, à charge d'assurer le service du temple de Viṣṇu (A, LIV-LV ; B, 53, 58). Quant aux *loñ* nommés ici (ligne 18) et plus loin (l. 36) et qualifiés l'un de « bhagavata paṃre vraḥ krala sroṅ », l'autre de « bhāgavata paṃre ta khloñ Saṃtap », je pense que le mot *paṃre*, déterminé par ce qui suit, n'a pas pour eux la valeur générale de « serviteur du temple », mais de « serviteur à la Salle des ablutions royales », « serviteur du khloñ Saṃtap ».

(3) *Vraḥ kralā sroṅ* (khm. mod. *sraṅ* « se baigner »). Cf. plus bas, ll. 46, 52.

(4) On verra plus loin que les *rañvāñ* sont chargés de convoquer les notables devant la commission royale : c'étaient donc des espèces d'huissiers.

(5) *Gho* doit être, soit par omission, soit par abréviation, l'équivalent de *ghoṣaṇa* « proclamation ».

(24-31) Anciens des villages, qui furent témoins de l'implantation des bornes :
Le khloñ vala Thpvāñ, qui fixa l'heure propice ;
Le vāp chef de dix villages (*daçagrāma*) du sruk Adhvājita ;
Le vāp Hi, du sruk Travāṅ guru ;
Le vāp Çama, notable (*pradhāna*) du sruk Kaṃluṅ laṃvāṅ ;
Le vāp Sur, chef de dix villages, aussi du sruk Kaṃluṅ laṃvāṅ ;
Le mratāñ Vraḥ Dūk le ;
Le gho Narāyan, serf du Vraḥ Thkvāl cās ([1]), du sruk Vrai karaṅ ;
Le si Hṛdayavindu, serf du kaṃsteṅ Parājita, du sruk Kantāl vala ;
Le vāp Vrau, ancien de village (*grāmavṛddha*) ;
Le steṅ Pratyaya, du sruk Samarvvac ;
Le vāp Pa, chef de dix villages, du sruk Dānyakatika ;
Les vāp Çivavrāhmaṇa, Pra, Dān, Em, Vidyāmaya ;
Le khloñ Jnvāl Anin ([2]) ;
Le vāp Pit ;
Les *me* Yak, Ṅam, Des, Sān, Dvat, tous du sruk Amarālaya.

(31-32) Alors le steṅ añ Danle jrai revint de poser les bornes sur la terre destinée à être donnée au mratāñ khloñ. Sa Majesté était au Palais des Quatre Portes ([3]), et examinait le Vraḥ Vnam dont elle avait ordonné la construction ([4]). Le mratāñ khloñ récita des çlokas du vraḥ Viṣṇudharma et, saluant de la tête, énuméra les fruits que procure le don de la terre ([5]).

(33-34) Le steṅ añ Danle jrai, saluant de la tête, exposa qu'il y avait une terre que le khloñ Jnvāl Anin avait vendue .... à quelqu'un ([6]) et qui pénétrait à l'intérieur des bornes, et que les gens avaient porté plainte ([7]). Le roi ordonna qu'on allât s'enquérir s'il existait une terre sans maître qui pût remplacer celle-là.

([1]) Un Vraḥ Thkval (mais sans l'épithète *cās* « le vieux ») est nommé dans plusieurs inscriptions, qui ne nous permettent pas de le localiser et nous apprennent seulement qu'il était dans une île. Un autre paraît être l'ancien nom de Vat Phu. Le Vraḥ Tkval cās figure dans une inscription du Bayon (*infra*, p. 104).

([2]) *Anin* (écrit *ᵃnin*) est peut-être l'abréviation en langue vulgaire d'Aninditapura. Cf. B, l. 32-33, 39.

([3]) C'est le nom donné, à cette époque, au Palais royal d'Aṅkor Thom.

([4]) Il s'agit apparemment de la construction d'un prasat à Aṅkor Thom, citée ici pour fortifier par un synchronisme l'authenticité de l'acte.

([5]) Le « Viṣṇudharma » cité ici ne peut guère être que le *Viṣṇudharmaçāstra* ou *Viṣṇusmṛti*, éd. Jolly (Bibl. Indica) et trad. du même (SBE., vol. VII), bien que ce texte contienne peu de chose sur les fruits spirituels que procure le don de la terre (XCII, 3-4). L'expression *phal phley* est composée du skt. *phala* et du khmèr *phley*, khm. mod. *phlè*, signifiant tous deux « fruit ».

([6]) Au vāp Bhīmatūrya et au bhikṣu Sramo (l. 44). Le mot *phlāt*, qui revient plus loin, l. 47, également associé à *lak* « vendre », est inconnu.

([7]) *Pol* (khm.) « clamer »; vāda (sk.) « plainte, accusation ». Les gens (*anak*) réclament parce que les limites de la terre donnée au temple englobent une parcelle qu'ils avaient achetée du khloñ Jnvāl Anin.

(34-37) Le steñ añ Danie jrai, le mratāñ khloñ Çrī-Pṛthivīndravarmma et les inspecteurs des qualités et des défauts notifièrent au kamrateñ añ Vraḥ Guru les termes de l'ordonnance royale [prescrivant l'enquête]. Le kamrateñ añ Vraḥ Guru confia l'exécution de l'ordonnance au loñ Vrahma, le Bhāgavata, serviteur du khloñ Saṃtāp, au mratāñ Çrī-Çrutabhaktitarjita, au khloñ Saṃtāp et au premier huissier, et il les envoya notifier cette ordonnance au Tribunal.

(37-42) Le Tribunal se rendit au village de Vrai karaṅ et envoya l'huissier convoquer les anciens des villages, quatre par village, pour leur notifier l'ordonnance et leur faire prêter serment [de dire] s'ils savaient qu'il existât une terre *varṇāçrama* [1], qui était sans maître. Les anciens des villages prêtèrent serment et dirent que cette terre d'Anin était sans maître et hors des bornes.

Le Tribunal mesura [en] *aṃruṅ* [2] la terre litigieuse (*apavāda*) à l'intérieur des bornes; puis il mesura autant d'*aṃruṅ* dans la terre qui devait la remplacer. Il posa les bornes en présence des anciens et notables des villages, notifia l'ordonnance au vāp Bhīmatūryya, du sruk Kaṃluṅ laṃvāñ, et au bhikṣu Vraḥ Sramo, qui possédaient la terre enclavée dans les bornes, [et leur donna] la terre de remplacement.

(42-45) Alors le roi, étant près du Bassin de pierre, versa l'eau de la donation au vraḥ . . . . Le mratāñ khloñ Çrī-Kavīndrapaṇḍita, saluant de la tête, fit connaître que la terre était complète, que le Tribunal était allé remettre la terre de remplacement, [suivant] l'ordonnance royale, et avait opéré la dévolution de la terre, qui avait été donnée au mratāñ khloñ pour toute la durée du monde.

(45-48) Le mratāñ khloñ, saluant de la tête, énonça encore ceci :

« Qu'on dépose les saints *rik* (vers ?) au Tribunal ;

« Qu'on les [grave] sur une pierre..... brāhmaçālā [3] ;

« Que l'on confie le *phnat* (?) aux fonctionnaires de la Salle des ablutions royales ;

« Qu'on place l'acte royal dans..... village de Vrai karaṅ ;

« Que la descendance du mratāñ khloñ ne prenne pas la terre pour la vendre à quelqu'un. »

. . . . fin de cette affaire.

(48-50). Offrande [4] du mratāñ khloñ. Terre de donation. Largeur [5]. . . . trois ; largeur . . . Est : 279. Longueur. . . quatre cents. . . cent quatre [vingts].

---

(1) Terme juridique ou nom propre ?

(2) *Aṃruṅ* doit être le nom d'une mesure agraire.

(3) Peut-être : « pour être conservés dans la *brāhmaçālā* ». Cf. A. LV : *dvijaçālāçmagaiç ca*. Il y avait aussi une *brāhmaṇaçālā* à Aṅkor Thom (*BEFEO*., XXV, p. 398, vers 25).

(4) Le donateur étant appelé *yajamāna*, ses offrandes peuvent être nommées *iṣṭi*.

(5) *Tadiṅ* : khm. mod. *totiṅ* « largeur », s'oppose à *p nloy* « longueur ». Le mot *thṅgāy*, qu'il ne faut pas confondre avec *thṅai*, « soleil, jour », est inconnu. Il existe au Cambodge un toponyme Toting Thngai, qu'Aymonier traduit par : « en travers [de la marche] du soleil » (*Cambodge*, I, 273 ; II, 424).

Terre..... jusqu'à la borne du Nord, en partant de... six cent seize. Longueur... deux [cent] cinq (1).

(51-63) Le fils du mratāñ khloñ Çrī-Kavīndrapaṇḍita, appelé le loñ Nārāyaṇa, qui reçut le titre de Çrī-Kavīndravijaya [et la charge de] page à la Salle des ablutions royales, qui est en outre chapelain du roi, comme le mratāñ khloñ son père, informa respectueusement [le roi] de ce qui suit :

La famille du mratāñ Çrī-Kavīndravijaya aura la copropriété de Nā Bhāgavata paṃre avec la famille du mratāñ khloñ [son père]. Si la famille du mratāñ khloñ est propriétaire, la famille du mratāñ Çrī-Kavīndravijaya aura [le même] droit ; si la famille du mratāñ Çrī-Kavīndravijaya est propriétaire, la famille du mratāñ khloñ aura [le même] droit. La portion du temple du dieu Nārāyaṇa, avec ses *bhumvāka* (2), serfs et revenus, dépendra de la famille du mratāñ Çrī-Kavīndravijaya. La portion du temple du dieu Çivaliṅga, avec ses serfs, *bhumvāka* et revenus, dépendra du fils du mratāñ khloñ (3), réserve faite de la part (4) de la famille du steñ Nandikācārya, ācāryahoma, qui gardera la copropriété avec le mratāñ khloñ. Les revenus de Nā Bhāgavata paṃre [faisant l'objet de] cette fondation resteront dans les deux familles du mratāñ khloñ et de ce seigneur (son fils), tant qu'elles auront la piété d'en assurer la sauvegarde (5).

---

(1) Une large écaillure de la pierre rend peu intelligible ce passage qui, même intact, n'eût probablement pas été sans difficulté. Autant qu'on peut en deviner le sens, il énonce les dimensions en largeur (*tadiṅ*) et en longueur (*panloy*) de deux terres (*bhūmi*). Pour la première terre, qualifiée de *bhūmi dāna* « terre de donation », le texte donnait probablement la largeur du côté Ouest (lacune), il ne reste que la largeur du côté Est : 479. Suit la longueur de cette même terre, sans distinction de Nord et de Sud : 400 + .00 + 80, peut-être 680. La seconde terre, dont le nom a disparu, a en largeur, du Sud jusqu'à la borne du Nord (*lvoḥ gol uttara*), 616, et en longueur un nombre dont il ne reste que le dernier chiffre : 5. L'unité de mesure est peut-être l'*amraṅ* (cf. l. 39-40). Remarquer la manière dont les nombres sont écrits : 1° en toutes lettres le *slik* (= 400), les centaines (*çata*) et les vingtaines (*bhai*) ; 2° en chiffres les dizaines et les unités : ainsi 616 s'écrit : un slik, deux centaines, 16.

(2) *Bhūmvāka*, dérivé de *bhūmi*, « terre » pourrait signifier « métayers » ou « tenanciers ».

(3) Ce fils ne peut être que Kavīndravijaya, bien que cette expression contraste avec celles qui précèdent ; s'il s'agissait d'un autre fils, on n'aurait pas manqué de le désigner par son nom.

(4) *Toy bhāga*, « suivant la part ».

(5) Le sens de cette déclaration est par endroits assez incertain. Elle semble régler les droits de propriété (*mūl*) et d'usufruit (*phley*) sur trois domaines : 1° Domaine de Nā Bhāgavata paṃre. Copropriétaires et usufruitiers : ayants-droit de Kavīndrapaṇḍita et de Kavīndravijaya. 2° Domaine du temple de Nārāyaṇa. Propriétaires et usufruitiers : ayants-droit de Kavīndravijaya. 3° Domaine du temple de Çivaliṅga. Copropriétaires : Kavīndrapaṇḍita et Kavīndravijaya ; usufruitier : ce dernier seul. Une part du domaine appartient exclusivement aux ayants-droit de Nandikācārya.

Qu'on se garde de détruire cette fondation ! S'il se trouve quelqu'un pour la détruire, qu'il soit traduit en justice (?) et que le souverain décide ! Et pour ce qui est de l'autre monde de Yama, que ce [violateur] reste dans les enfers, à commencer par l'Avīci, jusqu'à la consommation du Saṃsāra !

Sections de la terre. La terre du Nord est la terre de donation que le mratāñ khloñ [Kavīndrapaṇḍita] a offerte au dieu Nārāyaṇa. La terre du Sud comprend les rizières de donation que le mratāñ khloñ a offertes au dieu Çivaliṅga.

ÉTUDES CAMBODGIENNES[1]

Par G. CŒDÈS,

Secrétaire Général de l'Institut Royal de Siam.

XIX. — LA DATE DU BÀYON.

Dans une récente étude intitulée *Le Bàyon d'Angkor et l'évolution de l'art khmèr*, M. Ph. Stern a essayé de montrer que le Bàyon et les monuments appartenant au même style (Portes d'Angkor Thom, Pràsàt Čruṅ, Práḥ Khằn d'Angkor, Tà Prohm, Bantãy Kdĕi, Bantãy Čhmàr, etc.) furent édifiés environ 150 ans plus tard qu'on ne le croit généralement, et qu'au lieu d'être l'œuvre de Yaçovarman (889-910) ou celle de Jayavarman II (802-853), ils datent en réalité de Sūryavarman I (1002-1049).

La thèse de M. Stern comprend deux parties distinctes. Il y a d'abord une partie que j'appellerai « destructive », dans laquelle il fait la critique de la chronologie admise et montre, d'une part la fragilité des données épigraphiques sur lesquelles repose l'identification du Bàyon avec le Yaçodharagiri ou Vnaṃ Kantāl de Yaçovarman, d'autre part l'impossibilité, pour qui étudie sans parti pris l'évolution de l'architecture et de la sculpture khmères, de voir dans l'art du Bàyon un art contemporain de celui d'Indravarman. Je crois que toute cette partie de la thèse de M. Stern peut être considérée comme définitive. Quelle que soit la date que les recherches futures assigneront à l'art du Bàyon, il restera à M. Stern le grand mérite d'avoir le premier osé combattre une chronologie que tout le monde acceptait comme un dogme; et si, comme il veut bien le rappeler aimablement dans son avant-propos, j'ai été « le premier parmi ceux qui s'adonnent aux études khmères, à s'intéresser à sa conception », c'est que j'avais moi-même l'impression qu'on faisait fausse route en plaçant le Bàyon au IXe siècle.

L'identification de Hariharālaya avec le groupe de Rolûos, que j'établis dans le mémoire qui fait suite à celui-ci, apporte une confirmation indirecte à la thèse de M. Stern, en montrant que les capitales du roi Jayavarman II, à qui certains auteurs ont cru pouvoir attribuer les monuments de l'art du Bàyon, devaient avoir des dimensions et un aspect très modestes. Cette identification rend improbable l'attribution d'aucun monument de cet art au règne de Jayavarman II. De plus, en nous donnant une idée de ce qu'était une résidence royale au IXe siècle, elle montre que les fondations de Yaçovarman à Angkor Thom, même réduites, comme le croit M. Stern, au

(1) Voir *BEFEO.*, XI, 391 ; XIII, vi ; XVIII, ix ; XXIV, 345.

Phimānàkàs, aux Pràsàt Suor Prât, au Bàrày oriental et au Phnoṃ Bàkhèṅ, constituent, si on les compare à celles de ses prédécesseurs à Rolûos, une œuvre considérable justifiant les éloges amphigouriques que lui décernent les inscriptions.

Mais M. Stern ne s'est pas borné à démontrer l'impossibilité de la chronologie adoptée avant lui. Dans la partie « constructive » de son livre, il propose une nouvelle chronologie basée sur l'étude comparée de l'architecture et de la sculpture, et confirmée, pense-t-il, par un document épigraphique, la stance 23 de l'inscription de Lovêk (*ISCC.*, XVII). Celle-ci attribue au roi Udayādityavarman II la construction, au milieu de sa capitale, d'un monument comparé au Meru et appelé la Montagne d'Or, dans lequel M. Stern nous invite à reconnaître le massif central du Bàyon.

En ce qui concerne cette inscription de Lovêk, j'avoue, après un examen attentif, ne pas trouver son témoignage beaucoup plus décisif que celui de l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ, sur lequel on se basait pour attribuer le Bàyon à Yaçovarman, avant que M. Stern vînt nous montrer sa fragilité. Yaçodharapura (Angkor Thom) n'y est pas expressément nommé, et la ville d'Udayādityavarman II (*svapurī*) pourrait à la rigueur désigner une autre résidence royale. De plus, même venant après une comparaison avec le mont Meru situé au milieu du Jambudvīpa (*madhyasthahemādrijambudvīpa*), c'est peut-être forcer un peu le sens du mot *antar* dans l'expression *antassvarṇādri* que de le traduire par « centre (géométrique) de la ville ». En somme, l'inscription de Lovêk est beaucoup moins précise que celle de Sdŏk Kăk Thoṃ, qui mentionne expressément la ville de Yaçodharapura et le Vnaṃ Kantāl, le « mont central ». Mais même s'il s'agit, — comme je le crois malgré tout et d'accord avec M. Stern, — d'un édifice construit par Udayādityavarman II au centre, ou vers le centre, d'Angkor Thom, l'argumentation de M. Stern, lorsqu'il essaie de démontrer que le Hemaçṛṅgagiri ou Hemagiri n'est pas le Bàpûon, comme on le croit généralement, mais le Bàyon commencé par Sūryavarman I et peut-être même avant lui, puis achevé par Udayādityavarman II, cette argumentation n'est pas absolument convaincante. Elle ne tient pas compte d'une troisième possibilité en faveur de laquelle les arguments ne manquent pas non plus : l'identification du Hemaçṛṅgagiri avec la « Terrasse du Roi Lépreux ».

Du Hemaçṛṅgagiri qui existait déjà sous Jayavarman V (inscr. de Pràsàt Kèv, *ISCC.*, XV, B, 7 ; Pràsàt Kôk Pô, Aymonier, *Cambodge*, II, p. 383), la seule chose un peu précise que l'on sache, c'est qu'il était le siège de « l'Inspecteur des qualités et des défauts » (*ISCC.*, XV, B, 7 et 19). J'avais toujours éprouvé une grande difficulté à me représenter ce magistrat siégeant au sommet ou même dans les galeries du Bàpûon ; je ne vois pas davantage où installer son prétoire au Bàyon. Mais je me le représente sans peine rendant la justice sur la Terrasse du Roi Lépreux, dans une salle en bois, analogue à cette salle du conseil que Tcheou Ta-kouan nous décrit à l'entrée du Palais

Royal, au-dessus de la Terrasse des Eléphants, salle peut-être fort somptueuse, au sommet de laquelle un *pañcaçūla* n'était pas déplacé (*ISCC.*, XV, A, 6).

Hemagiri, Hemaçṛṅgagiri, etc., ne sont que des épithètes désignant le Meru. Or, de tous les édifices qui s'élèvent au centre d'Angkor Thom, la Terrasse du Roi Lépreux est peut-être celui qui mérite le mieux d'être appelé Meru : son plan et sa décoration surtout sont là pour l'attester. Cette terrasse, dit très nettement M. Marchal (*Et. As. EFEO.*, II, p. 77), « fut tronquée au Nord lors de la construction du monastère de Tép Pranàm et au Sud lors de la construction de la Terrasse des Eléphants ». La Terrasse des Eléphants appartient à l'art du Bàyon ; par « construction du monastère de Tép Pranàm », il ne faut naturellement pas entendre la construction primitive par Yaçovarman, à laquelle la Terrasse du Roi Lépreux ne saurait être antérieure, mais la restauration de Sūryavarman I. Cette date est en plein accord avec les inscriptions de Pràsàt Kèv et de Pràsàt Kôk Pô citées plus haut, qui attribuent le Hemaçṛṅgagiri au règne de Jayavarman V [1]. Ce sont là pures hypothèses, mais celle par laquelle je propose de chercher sur cette terrasse le siège de l'Inspecteur des qualités et des défauts trouve, d'une manière assez inattendue, un commencement de confirmation dans la présence même sur cette terrasse de la statue du Roi Lépreux. Cette statue porte en effet, gravée sur son socle, une courte inscription en caractères des XIVe-XVe siècles, où M. Aymonier n'a reconnu que les mots : *braḥ aṅga* et *braḥ pāda* (*Cambodge*, III, p. 125), mais qui peut se lire assez aisément :

(1) ព្រះ អង្គ ឲយ មោក ថ្វាយ ពៃ ឲ ព្រះ បា ធម្មាទិព្វតិ្យ ធិរាជ ថា ពេហ នាក នា
មោក យោក លេយ (2) . . . វា នោះ ព . . . ពេចឃាត្តក ហេយ្យ ព្រះ ត្រាស
អម្បាល ខ្សេច កុម្បី ឲយ ប្រោស វា នោះ លេយ

(1) *braḥ aṅga oy mok thvāy bè ai braḥ pāda dharmmādibbatiy dhirāja thā peh nāk nā mok yok ley* (2) . . . *vā noḥ* . . . *becghāttaka hey braḥ tras ampāl khsec kumpi oy pros vā noḥ ley.*

(1) M. Stern (p. 37), reprenant une opinion émise par M. Aymonier (*Cambodge*, III, p. 497) croit pouvoir conclure de l'inscription de Pràsàt Kèv (*ISCC.*, XV, A, 5) que le Hemagiri fut achevé par Sūryavarman I. Mais l'expression « guru du roi qui acheva le Hemagiri » n'est pas forcément, comme ces auteurs le croient, un équivalent de « guru de Sūryavarman » dans la stance suivante. M. Aymonier lui-même admet que le personnage en question, Yogīçvarapaṇḍita, a pu être guru de Jayavarman V (*Cambodge*, III, p. 496, et inscription de Sdàc Kôṃ.ôñ, K. 170, *ibid.*, I, pp. 449-450).

Ce qui signifie : « Sa Majesté a fait offrir un plateau d'offrandes [1] à Sa Majesté Dharmādhipatī-adhirāja [2]. Que quiconque le prendra (soit livré) aux bourreaux, et puissent les Buddhas futurs ne pas le délivrer ! »

Cette inscription est évidemment postérieure à la statue, mais il n'est nullement impossible que les rois des XIVe-XVe siècles aient gardé par tradition le nom exact de cette image et qu'elle représente en effet Dharmarāja. Ce nom désigne ordinairement Yama, mais sur les bas-reliefs de la galerie des enfers à Angkor Vat, il apparaît sous la forme abrégée Vraḥ Dharma, à côté d'un personnage portant les insignes royaux, qui joue avec Citragupta le rôle d'assesseur de Yama, et *inspecte les qualités et les défauts* des défunts qui se présentent au jugement.

Si la statue du Roi Lépreux se trouve à sa place primitive et n'a pas été amenée d'ailleurs, sa présence sur la terrasse qui lui doit son nom apporte un argument assez fort en faveur de l'identification de cet édifice avec le Hemaçṛṅgagiri, siège de l'inspecteur des qualités et des défauts, soit qu'elle ait été destinée à représenter la Loi personnifiée, soit qu'elle représente un des « inspecteurs » divinisés.

Je ne voudrais pas qu'on se méprît sur le sens de cette digression, et qu'on me prêtât l'intention d'identifier, par des arguments d'une dangereuse ingéniosité, ce Hemaçṛṅgagiri dont on sait si peu de chose. Je veux simplement indiquer une *possibilité* à laquelle on n'a pas encore songé. Or, si le Hemaçṛṅgagiri correspond à la Terrasse du Roi Lépreux, rien n'empêche plus d'identifier le Meru, construit par Udayādityavarman II au milieu de la ville, avec le Bàpûon.

Le seul témoignage de l'inscription de Lovêk n'est donc pas concluant, et l'interprétation qu'en donne M. Stern aurait besoin d'être confirmée par les données de l'architecture et de la sculpture, pour emporter la conviction que le Bàyon fut achevé par Udayādityavarman II.

Or, en ce qui concerne l'évolution de l'architecture, les spécialistes, tout en reconnaissant la correction des raisonnements de M. Stern dans le détail, éprouvent une grande difficulté à comprendre la chute brusque de l'art du Bàyon entre deux formes d'une remarquable sûreté, c'est-à-dire entre l'art de Pràsàt Kèv et du Bàpûon d'une part, et l'art d'Angkor Vat d'autre part. M. Marchal, dont on ne saurait contester la haute compétence en ces matières, m'écrit : « La thèse de M. Stern me force à m'incliner devant des arguments précis

---

[1] Le *pê*, mot d'origine siamoise signifiant « radeau », est un petit plateau en feuilles de bananier, sur lequel on dispose des offrandes destinées aux génies qu'on désire se concilier, en vue par exemple de la guérison d'une maladie.

[2] La graphie incorrecte du texte se trouve dans les autres inscriptions modernes d'Angkor Vat, par ex. សេនាធិបតី *senādhipati*.

auxquels je n'ai pas encore trouvé un démenti, mais mon esprit de logique n'est pas satisfait, car l'évolution de l'art khmèr ne suit plus une courbe continue. Après l'admirable époque dont les Khlãñ, Pràsàt Kèv, Bàpûon nous fournissent des types très précis, vient l'époque relâchée, chaotique, pélasgique, dirai-je, du Bàyon, suivie sans liaison, sans type intermédiaire, de l'époque d'Angkor Vat, Phimai, etc. Et la thèse de M. Stern rend impossible le classement logique de Čau sày, Thommanon, ces deux charmants temples si proches *et* d'Angkor Vat *et* du Bàpûon. »

Il semble donc que la chronologie proposée par M. Stern soit sujette à revision, et je vais, en me basant uniquement sur l'épigraphie, indiquer aux architectes et historiens de l'art une voie qui permet de sortir de l'impasse où on est arrivé.

L'épigraphie des monuments de l'art du Bàyon se compose de stèles, qu'on peut, il est vrai, soupçonner d'avoir été placées dans les monuments plus ou moins longtemps après leur fondation, ou même apportées d'ailleurs, et de courtes inscriptions gravées à l'entrée des chapelles et donnant simplement les noms des images qui y étaient placées. M. Stern traduit l'opinion courante, quand il dit (p. 22) : « Aucun des monuments du style du Bàyon ne porte d'inscription qui puisse être contemporaine de son édification. Les seuls textes gravés qu'on y trouve, sauf quelques graffiti impossibles à dater, sont de la fin de la grande époque des inscriptions, du roi bouddhiste Jayavarman VII (1182-1201) ou postérieurs. » Cette date est parfaitement correcte, mais l'affirmation qu'aucun de ces monuments « ne porte d'inscription qui puisse être contemporaine de son édification » est une affirmation pure et simple, basée uniquement sur la date attribuée à ces monuments par les devanciers de M. Stern et par M. Stern lui-même.

Pour qui aborde le problème sans aucune idée préconçue, il y a une affinité tout à fait remarquable entre les monuments de l'art du Bàyon et l'épigraphie de Jayavarman VII, si remarquable même qu'il est surprenant qu'à aucun moment aucun auteur n'ait songé à attribuer ces monuments au premier et seul roi qui y ait laissé des inscriptions. Par « affinité » j'entends : 1) qu'aucun des édifices de l'art du Bàyon n'a livré d'inscription antérieure à Jayavarman VII ; 2) que les inscriptions de Jayavarman VII, en dehors des édits des hôpitaux [1], ne se trouvent que dans ces édifices.

Personnellement, j'avais toujours trouvé étrange que des temples remontant au règne de Yaçovarman (ou, qui pis est, de Jayavarman II) n'eussent livré

[1] Il est possible que l'étude de l'architecture des monuments où ont été trouvés les édits des hôpitaux permette de les rattacher à l'art du Bàyon. Cela est en tout cas certain pour la « chapelle de l'hôpital » située à l'Ouest de Pràsàt Kèv. A ce sujet, M. Marchal veut bien m'informer que « tout le style architectural de cette chapelle la rattache au Bàyon ; un fronton découvert dans les décombres représente l'Avalokiteçvara debout propre à l'époque du Bàyon ».

aucune stèle, aucune inscription murale, aucun graffito antérieur à Jayavarman VII. La thèse de M. Stern, en abrégeant la période de temps qui se serait écoulée entre leur construction et le règne de ce dernier, aplanit cette difficulté sans la réduire complètement, car si toutes les inscriptions trouvées dans les monuments de l'art du Bàyon leur sont réellement postérieures, il reste à expliquer pour quelle raison Jayavarman VII a choisi, pour y faire des fondations ou y rassembler des statues, des temples appartenant à un art homogène mais antérieur à son règne d'au moins un siècle et demi, à l'exclusion de tous les autres temples appartenant à un art différent. Bref, la thèse de M. Stern n'explique pas l'« affinité » qui, je le répète, existe entre l'épigraphie de Jayavarman VII et les édifices de l'art du Bàyon.

Parmi ces inscriptions, les plus remarquables sont les stèles des Pràsàt Čruñ, placées aux coins de la grande muraille d'enceinte d'Angkor Thom. Pas plus que ses devanciers, M. Stern ne songe à nous expliquer pourquoi, dans sa chronologie, ces stèles sont postérieures de plus d'un siècle aux monuments qui semblent avoir été construits tout exprès pour les abriter. Bien qu'il ne le dise nulle part, il pense sans doute que ces stèles ont été mises là par Jayavarman VII à la place d'autres stèles ou de statues plus anciennes. C'est évidemment une explication possible, et ce serait à peu près la seule à laquelle on pût avoir recours, s'il était définitivement démontré que les Pràsàt Čruñ datent de Sūryavarman I.

Mais examinons ces inscriptions de plus près. Elles sont inédites. Le seul auteur qui semble les avoir lues, ou du moins qui en parle, est Abel Bergaigne. Il les mentionne incidemment à propos de la généalogie de Jayavarman VII, « qui se retrouve en termes identiques sur des stèles placées aux angles des remparts d'Angkor Thom, et sur la stèle de Tà Prohm » (*JA.*, 1884, I, p. 70).

Des quatre stèles qui marquaient les quatre angles de l'enceinte, celles des angles Nord-Ouest et Sud-Ouest ont été estampées par M. Aymonier (*Cambodge*, II, p. 95); celle de l'angle Nord-Est a été retrouvée en 1923 (*BEFEO.*, XXIII, pp. 505 et 543), et celle de l'angle Sud-Est a été découverte tout récemment. La stèle de l'angle Sud-Ouest est complètement gravée sur ses quatre faces. Celle du Nord-Ouest n'est gravée que sur trois faces, et la troisième n'est même pas complète : un intervalle séparant les 20 lignes écrites dans le haut de 8 autres lignes écrites dans le bas correspond à un texte de 34 lignes qui n'a pas été buriné. La stèle de l'angle Nord-Est n'a que deux faces inscrites ; la première qui contient l'invocation, la généalogie et le commencement de la praçasti, et une deuxième face qui comprend seulement six lignes de praçasti : comme pour la stèle du Nord-Ouest, le travail du lapicide a donc été interrompu pour une raison ou pour une autre. Quant à la stèle de l'angle Sud-Est, les estampages que j'en possède se composent d'une série de fragments dont la place respective m'est inconnue.

A une première lecture, les deux stèles des angles Nord-Ouest et Sud-Ouest ne semblent contenir, en dehors de la généalogie de Jayavarman VII, qu'une

longue praçasti de ce roi. Mais il est sans exemple dans l'épigraphie khmère qu'une inscription n'ait pas été gravée à l'occasion d'un événement déterminé ou pour commémorer une fondation particulière. Les stèles du Thnăl Bàrày, comparables à celles des Pràsàt Čruñ par leur situation aux quatre angles du Yaçodharataṭāka, et par le fait qu'elles consistent comme elles en une interminable praçasti du roi Yaçovarman, ont cependant été gravées à l'occasion d'un événement précis et important qui y est clairementmentionné : le creusage du Yaçodharataṭāka et la fondation du Yaçodharāçrama. Il serait bien étonnant, vu leur position, que les stèles des Pràsàt Čruñ n'eussent pas une relation quelconque avec la muraille aux angles de laquelle elles ont été placées.

L'objet d'une inscription, c'est-à-dire la fondation ou la cérémonie à l'occasion de laquelle elle a été composée et burinée, est régulièrement indiqué à la fin du texte, après la praçasti du roi et avant les clausules finales recommandant la fondation aux générations futures ou menaçant des peines de l'enfer ceux qui y porteraient atteinte. C'est donc aux stances ultimes des inscriptions des Pràsàt Čruñ qu'il faut demander leur secret, si elles en ont un.

Examinons d'abord la stèle de l'angle Sud-Ouest, la seule qui ait été complètement gravée. La fin de la quatrième face est endommagée, pas assez, cependant, pour que la suite des idées n'y apparaisse pas. Les huit dernières lignes, dont il ne reste que le début, donnaient les noms de quatre personnages, qualifiés de kamrateñ, qui étaient les auteurs des diverses parties du texte de cette inscription [1]. Ces huit lignes sont précédées (ll. 27-50) par des exhortations (ll. 27-28) et des admonitions aux rois futurs introduites par les mots : *sa cāvadad dharmavatāṃ variṣṭhaḥ* (l. 27), et : *bhāvīçvarān abravīt* (l. 32). Les inscriptions du Thnăl Bàrày qui, ai-je dit, offrent tant de points de ressemblance avec celles des Pràsàt Čruñ, se terminent aussi par des prières aux rois futurs, suivant immédiatement l'exposé de l'objet même des inscriptions. On peut donc s'attendre à trouver sur cette stèle du Pràsàt Čruñ Sud-Ouest l'indication de l'événement qu'elle a pour but de commémorer, juste avant ces exhortations et juste après la praçasti qui se poursuit jusqu'à la ligne 22. Toute cette praçasti est en *triṣṭubh* et se termine par une allusion à la victoire de Jayavarman VII sur le roi du Champa Jaya Indravarman. Avec la ligne 23, le mètre change, ce qui indique généralement un changement de sujet : au Thnăl Bàrày, par exemple, la fondation du Yaçodharataṭāka est énoncée sur les quatre stèles dans un mètre différent de ceux employés pour la praçasti qui précède. La stance *vasantatilakā* qui occupe les lignes 23-24 n'est pas

[1] Les lignes impaires commencent toutes quatre par les mots : *çloka amvi* . . . , « les stances à partir de . . . », et les lignes paires par les mots : *daṃnauk kamrateñ* . . . , « poésie du seigneur. . . ». Il ne subsiste rien de plus. Cette collaboration d'auteurs différents explique peut-être l'inachèvement des inscriptions, et notamment le fait qu'une des faces de la stèle du Nord-Ouest présente au milieu un espace vide correspondant à 34 lignes de texte : le poète de cour chargé de ce passage ne s'est peut-être jamais exécuté.

entièrement lisible : on comprend cependant qu'il y est question de l'unification du Champa et du Cambodge (*ekīkṛte Bhṛguja-Kambuja-bhūmibhāge*). La stance suivante, qui est une mālinī, se lit ainsi (Pl. VI, B):

vilasitaka — — vyālikhacchṛṅga eko
bhujagasadanasaṅgāgāḍhatānyā pi tena
anukuruta ime te nirmmite çrīmahāçrī-
jayagirijayasindhū tadvṛhatkīrttikoṭīm

« L'un grattait de son faîte (le ciel) brillant ; l'autre, par sa profondeur insondable, touchait au monde des serpents : ce Çrīmahāçrījayagiri et cette Jayasindhu, créés par ce roi, rivalisaient avec l'arc de sa gloire immense. »

Suivent les exhortations mentionnées plus haut.

Que faut-il entendre par ce haut Jayagiri et cette profonde Jayasindhu faits (*nirmite*) par le roi Jayavarman VII ? Dans les descriptions de villes, si fréquentes dans les poèmes sanskrits, la muraille d'enceinte et le fossé qui l'entoure sont régulièrement comparés à la montagne et à l'océan qui entourent la terre. On en pourrait citer de nombreux exemples. Je me bornerai au premier qui se présente à ma mémoire, au début du *Bṛhatkathāçlokasaṅgraha* de Budhasvāmin (éd. Lacôte) :

mahākhālā mahāçālā pury asty ujjayanīti yā
mahāmbhodhimahāçailamekhaleva mahāmahī.

Dans la stèle du Pràsàt Čruṅ, le *giri* et la *sindhu* correspondent respectivement à la grande montagne (*mahāçaila*) et au grand océan (*mahāmbhodhi*) du çloka de Budhasvāmin. C'est donc la construction de la muraille d'enceinte et le creusage des fossés d'Angkor Thom, que la stèle du Pràsàt Čruṅ aurait pour objet de commémorer. Leurs noms Jayagiri et Jayasindhu rappelleraient le nom du roi fondateur Jayavarman VII, tout comme le nom du Yaçodharataṭāka rappelle celui de Yaçovarman.

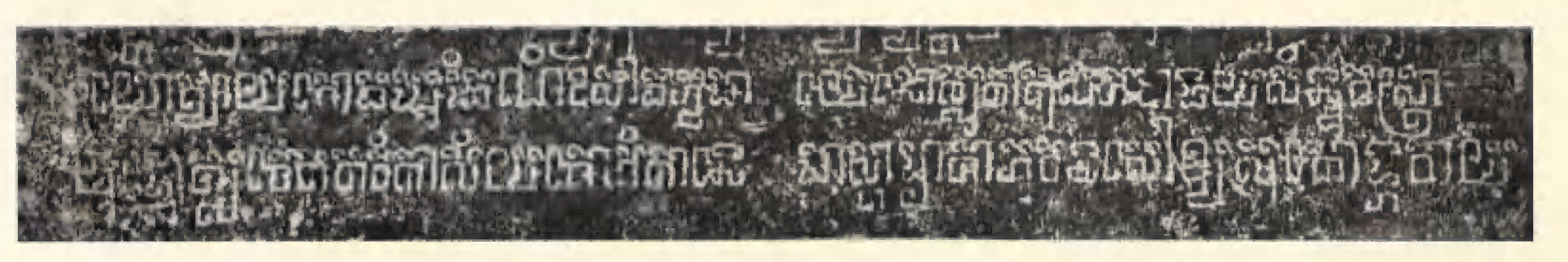
Cette interprétation est pleinement confirmée par la tradition littéraire siamoise. Dans des textes poétiques de dates diverses, dont le plus ancien que je connaisse date du règne de Phra Narai (1656-1688), muraille et fossé des villes décrites portent les noms mêmes que l'on vient de lire dans l'inscription du Pràsàt Čruṅ. Par exemple, dans la traduction en vers de l'histoire de Samuddaghosa (un des cinquante jātakas) par le Mahārājaguru, maître du roi Phra Narai, l'enceinte de la ville de Rammapuri est décrite de la façon suivante :

čĕt jān braḥ JAIYASINDHU *acinta rwaṅ vien*

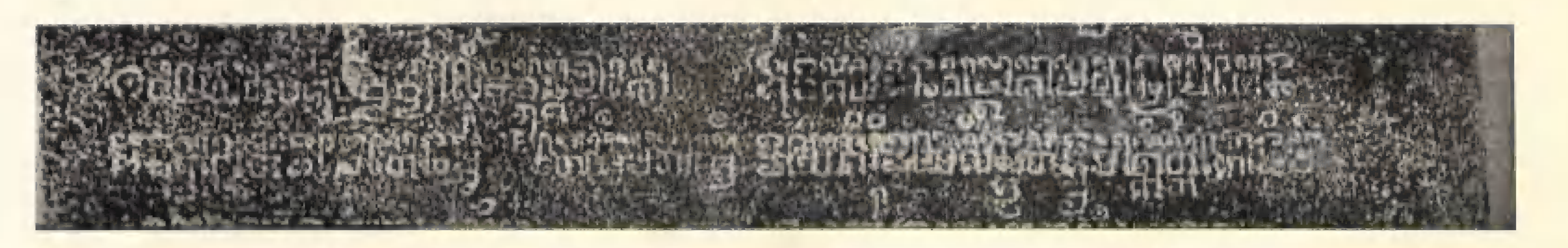
. . . .

čĕt jān kāṃbèṅ JAIYAGIRI *ratanalekhā* (1)

(1) Édition de la Bibliothèque nationale de Bangkok, 1925, p. 10. — Autres textes : *Aniruddha*, composé par le fils du Mahārājaguru (éd. 1924), p. 3 ; *Sarbasiddhi*, par le Prince Paramānujit Jinoros (éd. 1924), p. 12 ; *Udena*, par le Phya Isaranubhāb, milieu du XIXe siècle (éd. 1926), p. 3 ; *Sudhana*, par le même (éd. 1927), p. 6.



A



B

Angkor Thom. Deux passages des inscriptions des Prasat Čruṅ.

A, Prasàt Čruṅ Nord-Ouest, 3e face. (P. 89.) B, Prasàt Čruṅ Sud-Ouest, 4e face. (P. 88.)

« Entourée d'une septuple Jayasindhu à l'éclat inouï . . . et d'un septuple mur d'enceinte Jayagiri orné de joyaux. »

L'expression Çrī Jayasindhu se retrouve au début d'un fragment de la stèle de l'angle Sud-Est. Ce fragment de 7 lignes correspond à la partie inférieure d'une des faces, probablement de la quatrième. Les débuts des deux dernières lignes (*saṃrakṣito rakṣati dharmmo. . . . . ayañ ca dharmmo . . . . .*) semblent en effet appartenir à une stance morale analogue à celles qui terminent l'inscription de la stèle du Sud-Ouest. La première ligne de ce fragment se lit :

tena çrījayasindhu çailaparikhā dugdhāvdhiçu . . .

Ici, la Jayasindhu, comparée à l'Océan de lait, est nettement identifiée avec la *parikhā* ou fossé d'enceinte. (La lecture *çaila* « fait en pierre » n'est pas certaine.)

Passons maintenant à la stèle de l'angle Nord-Ouest, qui est, je l'ai dit, inachevée. La quatrième face est vierge ; la troisième, qui est incomplète, ne contient que des stances de praçasti ; mais la dernière stance fait allusion, en termes à double entente, à un fait précis. En voici le texte (Pl. VI, A) :

yogyā yaçodharapurī maṇisaudhabhūṣā
yenotsukā kulabhavā jayasindhuvastrā
ṛddhotsave tatavikāsiyaçovitāne
hastāhṛtā bhuvanasaukhyasutodbhavāya

« La ville de Yaçodharapurī, (épouse) bien assortie, ornée de poudre et de joyaux (ou d'un *maṇisaudha* = palais de pierres précieuses), brûlante de désir, fille de bonne famille, vêtue d'une Jayasindhu, fut épousée par ce roi, au cours d'une fête à laquelle rien ne manquait, sous le dais de sa gloire déployée et étendue, en vue de la procréation du bonheur de l'univers. »

On voit que le roi Jayavarman VII est comparé à un jeune marié, prenant possession de sa capitale Yaçodharapurī comme d'une épouse. La ville est décrite comme ornée d'un palais de joyaux (*maṇisaudha*) et vêtue d'une Jayasindhu. On retrouve ici encore une métaphore courante. De même que dans la *Bṛhatkathā* la muraille et les fossés de la ville sont une ceinture (*mekhalā*), de même la Jayasindhu est ici un vêtement (*vastra*) qui couvre Yaçodharapurī. Le texte ne dit pas expressément que cette Jayasindhu et le Maṇisaudha aient été « faits » par Jayavarman VII, mais la comparaison de la ville avec une jeune épousée serait déplacée s'il s'agissait de l'ancienne capitale que lui avaient léguée ses prédécesseurs. Il y a donc ici une confirmation indirecte du *nirmite* de la stèle du Sud-Ouest.

La fête, comparée à un mariage, est, à n'en pas douter, l'inauguration d'une nouvelle capitale ou d'une capitale restaurée et agrandie, et c'est bien la

construction de l'enceinte que les stèles des Pràsàt Črun, placées aux angles de la muraille, sous des édicules construits pour elles, ont pour objet de commémorer.

Si la muraille d'enceinte d'Angkor Thom avec les Pràsàt Črun, et par conséquent aussi avec ses portes, est l'œuvre de Jayavarman VII, c'est tout l'art du Bàyon qu'il faut faire redescendre à cette époque. Cette nouvelle datation aurait comme avantage immédiat d'expliquer l'affinité signalée plus haut entre l'épigraphie de Jayavarman VII et les monuments de l'art du Bàyon, et, en même temps, de rendre compte d'un fait qui avait vivement frappé Commaille. Ni à Angkor Vat, ni sur aucun des monuments antérieurs, aucune figuration d'édifice n'appartient à l'art du Bàyon; mais, par contre, un des bas-reliefs du Bàyon « donne le dessin presque exact des tours d'Angkor Vat ». (*Guide aux ruines d'Angkor*, p. 40 et pp. 133-134.) [1]

Cette datation n'est en conflit avec aucun des résultats acquis jusqu'à présent par l'étude d'ensemble des monuments de l'art du Bàyon. Tous ces monuments, y compris ceux qui n'appartiennent pas au groupe d'Angkor, comme Tà Prohm de Bàti, Văt Nokor de Kồmpoṅ Čâm et toutes les Dharmaçālās, étaient primitivement des édifices bouddhiques : or Jayavarman VII est un des grands monarques bouddhistes du Cambodge, sinon le plus grand. La plupart de ces temples ont été l'objet d'actes de vandalisme, qui ont consisté dans la destruction des images bouddhiques : or l'épigraphie des successeurs de Jayavarman VII, récemment révélée par les études de M. Finot (*Inscriptions d'Angkor, BEFEO.*, XXV, pp. 289-407, et *Le temple d'Īçvarapura*) et la stèle dite d'Angkor Vat nous montrent que ces rois furent de fervents hindouistes et comblaient les brāhmanes de leurs faveurs. Les statues placées dans ces temples étaient en majorité, ainsi que nous l'apprennent les inscriptions gravées à l'entrée des chapelles, des images de personnages divinisés, portant pour la plupart le titre de *kamrateṅ jagat* « maître du monde » et présentant les traits du bodhisattva Lokeçvara : or le règne de Jayavarman VII est caractérisé par une sorte de frénésie de déification et de consécration de statues-portraits : je n'en veux pour preuve que ces deux stances de la grande inscription du Phimānàkàs (*loc. cit.*, pp. 391-392) nous disant que la reine Jayarājadevī, « cette femme intelligente érigea *partout* son père, sa mère, ses frères, amis, parents et membres de sa famille, connus d'elle ou dont elle avait entendu parler » (st. XCIII), et que sa sœur Indradevī « érigea de nombreuses images de Çrī Jayarājadevī avec les images du roi et d'elle-même *dans toute ville* » (st. XCVI).

La présence de pierres de réemploi dans les édifices de l'art du Bàyon est un des arguments que M. Stern a utilisés à l'appui de sa thèse ; à juste titre d'ailleurs, car, à elle seule, l'existence de ces réemplois suffit presque

---

[1] Il va sans dire que le monument représenté n'est pas forcément Angkor Vat ; mais c'est certainement un édifice du style d'Angkor Vat.

à ruiner l'ancienne chronologie des monuments khmèrs. Mais la nature même de ces réemplois semble indiquer, pour la construction des édifices de l'art du Bàyon, une époque plus basse que la date proposée par M. Stern. Voici ce que m'écrit à ce sujet M. Parmentier :

« Je vais apporter une petite confirmation à votre thèse. C'est la présence constante dans les monuments de l'art du Bàyon à Angkor, et dans ces monuments seuls, de réemplois nombreux. Si l'on examine à la lorgnette les voûtes des Portes, des Pràsàt Čruñ, de la Chapelle de l'hôpital, de Tà Prohm, etc., il est rare qu'on n'aperçoive pas quelque pierre sculptée et *généralement de l'art du Bàpûon*. La destruction des monuments étant peu probable, il faut donc supposer la ruine d'édifices élevés en pierre, c'est-à-dire au plus tôt par Yaçovarman. Et ce n'est pas beaucoup de compter deux ou trois siècles pour l'effondrement de bâtiments, mal construits il est vrai, mais qui, pratiquement, ne craignaient que trois causes de ruine : le tremblement de terre, l'action de la végétation et, pour les édifices de l'art du Bàpûon, la pourriture des poutres de bois placées en fourrure à l'intérieur des pierres de grès portantes. Nous n'avons aucune connaissance de mouvements sismiques, qui eussent laissé leur trace dans les inscriptions ou les traditions ; l'action de la végétation n'est possible qu'après un abandon complet ; et pour la pourriture des bois, elle dut être longue à se produire. Il est invraisemblable que, maîtres d'un système qui dut apparaître comme une solution géniale, les premiers architectes l'aient vicié par l'emploi de mauvais bois, et, même en ce cas, la pourriture des poutres dut être lente : il existe encore à Angkor Vat cinq ou six pièces de bois ciselées de l'époque, restées libres, et j'en ai retrouvé deux brutes placées en fourrure, intactes, à Práḥ Khân de Kǒmpoṅ Svày. Il en est sans doute d'autres invisibles dans les parties encore debout. »

Donc, selon M. Parmentier, la présence, dans les monuments de l'art du Bàyon, de pierres sculptées appartenant à l'art du Bàpûon, indique que ces deux arts sont séparés par un intervalle d'au moins deux ou trois siècles. Or, dans la chronologie de M. Stern, le Bàpûon daterait de Jayavarman V (968-1001), le prédécesseur presque immédiat de Sūryavarman I (1002-1049) à qui il attribue le Bàyon, ce qui laisse à peine cinquante ans pour la ruine des monuments dont les pierres ont servi en réemploi, à supposer que cette ruine soit due à des causes naturelles. C'est qu'en effet, quoi qu'en pense M. Parmentier, la destruction des monuments n'est pas du tout improbable.

Sūryavarman I fut un usurpateur qui, aux termes de l'inscription du Práḥ Khân de Kǒmpoṅ Svày, « enleva dans la bataille la royauté à un roi mêlé à d'autres rois » (*BEFEO*., IV, p. 674). Si l'on savait d'une façon certaine que cette bataille fut livrée dans la région d'Angkor et pour la possession même de la ville, il serait équitable de laisser à M. Stern le bénéfice d'un argument en sa faveur : ces troubles sanglants auraient pu avoir pour résultat la destruction de quelques édifices de construction toute récente, dont les matériaux de démolition auraient été utilisés par le nouveau roi. Mais nous ignorons tout de

cette « bataille ». Par contre, nous savons *de façon certaine* que, sous le règne de Dharaṇīndravarman II (1152-1181), prédécesseur de Jayavarman VII, le roi du Champā Indra Jayavarman IV attaqua en 1177 le Cambodge par voie de mer, et remonta le fleuve jusqu'à la capitale, *qui fut prise et mise au pillage* « le quinzième jour de la cinquième lune » (¹). Que certains monuments d'Angkor aient eu à souffrir au cours du sac de la ville, cela est vraisemblable, et il est alors tout naturel que, montant sur le trône en 1181 — quatre ans après ces événements, — Jayavarman VII ait éprouvé le désir de reconstruire la capitale avec des murs de défense puissants, qui faisaient peut-être défaut à l'ancienne Yaçodharapurī, et qu'il ait employé des matériaux provenant d'édifices ruinés à la construction de monuments nouveaux.

A ce propos, M. Marchal veut bien me faire remarquer que l'hypothèse d'une reconstruction de la capitale après une destruction partielle « rend très plausible le changement de méthode apporté dans la construction par Jayavarman VII, et les *nouveautés* qu'apporte le style du Bàyon ». Et en fait de nouveautés, M. Marchal énumère : les tours à visages, les éléphants encastrés dans la maçonnerie, les balustres non plus tournés, mais engagés dans le mur, les dvārapālas en ronde bosse sur des socles, le nāga à garuḍa, les bas-reliefs avec un Avalokiteçvara comme personnage principal.

On ne manquera pas, je le prévois, de soulever une objection à la nouvelle chronologie que je propose, en tirant argument du fait que les inscriptions donnant les noms des images placées dans les monuments de l'art du Bàyon furent, comme le dit M. Aymonier, « gravées après qu'on eut enlevé les rosaces et dessins contemporains de l'édification » (*Cambodge*, III, p. 31). « A cette époque (celle de Jayavarman VII), dit encore M. Aymonier, alors que les traditions anciennes menaçaient de se perdre, de pieux lapicides, pleins de respect pour l'antique culte, polissaient des piliers, des murs de galeries des vieux temples, grattaient au besoin les fines arabesques et les rosaces primitives, afin d'inscrire les noms de quelques-unes des divinités brâhmaniques qu'on y adorait. » (*Ibid.*, II, p. 344.) Cette assertion que toutes les inscriptions de Jayavarman VII donnant les noms des divinités adorées dans les sanctuaires, et ne se rencontrant, ai-je dit, que dans ceux de l'art du Bàyon, ont été gravées après grattage d'une surface antérieurement décorée, a été répétée par tous les auteurs et par moi-même comme un article de foi, sans que personne ait songé jamais à la vérifier sur les monuments. J'avais un vague souvenir d'avoir remarqué autrefois quelques inscriptions gravées sur une surface préparée tout exprès pour les recevoir ; mais, aveuglé par la foi que j'avais alors, comme tout le monde, dans l'antiquité du Bàyon, je n'y avais prêté aucune attention. Ayant récemment demandé à M. Marchal de bien vouloir vérifier ce fait, qui acquiert une grande importance depuis que les stèles du Pràsàt Čruṅ nous invitent à

(¹) G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, Paris, 1928, p. 164.

faire descendre la date du Bàyon jusqu'au règne de Jayavarman VII, j'ai reçu la réponse suivante : « Parmi les inscriptions du Bàyon, plusieurs furent gravées sur une surface grattée, mais un certain nombre sont nettement gravées sur une surface très légèrement en relief sur le dessin, mais suffisamment pour prouver que cette surface avait été ménagée d'avance.» (Pl. VII.) M. Marchal a bien voulu prendre la peine d'examiner une à une les inscriptions du Bàyon, et de faire le départ entre celles qui sont sûrement gravées après grattage, celles qui sont sûrement gravées sur une surface ménagée, et celles dont on ne peut rien affirmer : je reviendrai tout à l'heure sur cette question. Ainsi, non seulement l'objection tirée du « grattage des inscriptions » tombe, celui-ci pouvant s'expliquer par un manque de coordination entre les décorateurs et les lapicides, ou mieux, comme on le verra, par le fait qu'on plaça dans les temples plus de statues qu'il n'en avait été prévu dans le plan primitif ; mais l'observation de M. Marchal apporte en faveur de la nouvelle datation du Bàyon un argument extrêmement fort. Si les décorateurs du Bàyon ont ménagé sur les piliers des surfaces destinées à recevoir des inscriptions que nous savons appartenir au règne de Jayavarman VII, c'est évidemment qu'ils travaillaient sous ce règne.

L'attribution de l'art du Bàyon au règne de Jayavarman VII, en faveur de laquelle je crois avoir apporté quelques arguments sérieux, résout-elle la difficulté soulevée par la thèse de M. Stern ? En d'autres termes, la filiation Bàpûon — Angkor Vat — Bàyon est-elle plus satisfaisante que la filiation Bàpûon — Bàyon — Angkor Vat ? Je laisse aux spécialistes en histoire de l'art le soin d'en décider. Ce que je voudrais montrer ici, c'est qu'en dehors de toute considération architecturale, la datation que je propose cadre mieux que celle de M. Stern avec ce que nous savons de l'histoire des monuments khmèrs.

Les monuments khmèrs d'origine royale, dont nous connaissons la destination primitive avec certitude, — comme c'est le cas pour les fondations d'Indravarman I et de Yaçovarman, — se répartissent en trois catégories : 1) temple du Devarāja; 2) temple de Çiva représenté sous la forme du liṅga et adoré sous un vocable rappelant le nom du roi fondateur ; 3) temples consacrés aux parents du roi et à ses ancêtres divinisés. Depuis Indravarman I, les rois du Cambodge au sujet desquels l'épigraphie apporte des données précises, semblent avoir eu à cœur d'exécuter tout ou partie de ce programme.

Indravarman I installe sur la pyramide de Bàkoṅ le liṅga Indreçvara, entouré de templions consacrés à ses ancêtres, et construit à Bàkô six tours contenant les images de Çiva et de Devī personnifiant ses ancêtres.

Yaçovarman élève au centre de Yaçodharapura le Yaçodharagiri à l'usage du Devarāja, construit sur le Phnoṃ Bàkhèṅ le temple du liṅga Yaçodhareçvara et commence la construction à Lolei de six tours destinées à recevoir les images de Çiva et de son épouse personnifiant ses ancêtres. De ces tours de Lolei, quatre seulement sont achevées. Il n'est pas impossible que l'interruption dans le travail ait eu pour cause le transfert de la capitale de Hariharālaya à Yaçodharapura.

Harṣavarman I, « suivant l'exemple de ses pères » (inscr. de Bàksĕi Čăṃkrŏṅ, xxxii) érigea, sans doute dans le temple qui porte l'inscription, une image de Viṣṇu, deux images de Çiva et deux images de Devī, qui représentaient peut-être respectivement Viṣṇuloka (Jayavarman III), Īçvaraloka (Indravarman I), Paramaçivaloka (Yaçovarman), et les épouses de deux de ces rois.

Jayavarman IV fonde à Chok Gargyar (Kòḥ Kér) une nouvelle capitale, dans laquelle le monument appelé aujourd'hui Pràsàt Thom avec sa grande pyramide devait correspondre au temple du Devarāja. L'étude des inscriptions gravées sur les monuments de Pràsàt Čĕn et de Doṅ Kŭk révélera, je l'espère, la destination de ces temples, où Jayavarman IV avait peut-être installé un liṅga portant son nom et les statues de ses ancêtres.

Rājendravarman élève au centre du Yaçodharataṭāka le monument de Mébŏn, dont l'idole principale était un liṅga. Les inscriptions ne nous disent pas si ce liṅga portait le nom du roi, mais parmi les quatre images placées dans les quatre tours d'angle, les statues de Çiva et de Devī étaient « à la ressemblance de ses père et mère » (stèle du Mébŏn, ccvi).

L'épigraphie des successeurs de Rājendravarman est moins explicite. De Jayavarman V, nous savons qu'il construisit le Hemaçṛṅgagiri, qui ne semble rentrer dans aucune des trois catégories énumérées ci-dessus. Mais si le Meru de l'inscription de Lovék correspond au Bàpûon, Udayādityavarman aurait suivi l'exemple de Yaçovarman en construisant une haute pyramide au milieu de la capitale, et si le liṅga d'or qui y était installé est celui-là même qui est cité dans la stèle de Práḥ Ṅòk (trouvée dans le voisinage du Bàpûon) comme étant le réceptacle de l'ātman subtil du roi Udayādityavarman II (*ISCC.*, XVIII, l. 27), ce Meru correspondrait à l'Indreçvara (Bàkoṅ) d'Indravarman I et au Yaçodhareçvara (Phnoṃ Bàkhèṅ) de Yaçovarman.

Enfin, j'ai montré ailleurs (*BCAI.*, 1911, p. 211 et suiv. ; *JA.*, 1920, I, p. 97) qu'Angkor Vat était un temple élevé à la mémoire de Paramaviṣṇuloka = Sūryavarman II, soit qu'il ait été construit par ce roi lui-même pour y installer une idole portant son nom, soit qu'il ait été élevé à sa gloire par son successeur.

On voit que les constructions royales se répètent de règne en règne. Il y a une tradition qui se maintient et qui explique une abondance de monuments que les seuls besoins du culte ne justifiaient certainement pas. Voyons donc maintenant si les monuments de l'art du Bàyon entrent dans ce programme de constructions royales pour le règne de Jayavarman VII.

Le Bàyon, construit au centre géométrique de l'enceinte d'Angkor Thom, fait, avec les portes et les pavillons d'angles, partie d'un plan cohérent dont toutes les parties se tiennent. Or je crois avoir prouvé que l'enceinte date de Jayavarman VII. Le Bàyon correspond ainsi, pour la nouvelle capitale agrandie de Jayavarman VII, au Yaçodharagiri ou Vnaṃ Kantāl élevé par Yaçovarman au centre de la primitive Yaçodharapurī, et au Meru d'Udayādityavarman II. Le Bàyon est un monument fort complexe, dont la construction et la décoration posent de multiples problèmes qui ont été récemment étudiés par M. Parmentier

(*BEFEO.*, XXVII, p. 149). Il importe de rechercher si les faits mis en lumière par M. Parmentier sont de nature à confirmer, ou au contraire à infirmer, la nouvelle datation que je propose pour le Bàyon.

Voici comment M. Parmentier résume les résultats de ses recherches: « La composition du Bàyon, déjà peu franche à l'origine, ne nous est pas parvenue telle qu'elle fut conçue, et des modifications importantes apparaissent de la périphérie au centre. Le changement le plus marquant est dans les cours III; il est de deux dates fort éloignées l'une de l'autre (p. 152) . . . De ces différentes indications, il résulte nettement que seize salles avec un vestibule à chaque bout, l'un accolé aux galeries III, l'autre légèrement séparé des galeries II, divisaient les cours III en seize courettes minuscules (p. 153) . . . Nous ne saurons sans doute jamais l'époque exacte de la destruction de ces communications, mais elle est limitée par deux périodes : le règne de Jayavarman VII, qui inscrit sur les piédroits de leurs portes non encore murées cinq inscriptions et utilise ces salles-passages comme sanctuaires de ses innombrables petits cultes nouveaux, — et l'abandon d'Angkor comme capitale par les Cambodgiens. En effet, le murage est exécuté fort soigneusement et suivant les méthodes anciennes d'assemblage des pierres (pp. 155-156). . . En résumé, l'histoire architecturale du Bàyon peut se résumer ainsi : 1) Etablissement d'un plan général à niveau unique avec, comme à Banṭãy Čhmàr, grande enceinte de galeries, indépendante et séparée du noyau central par de larges espaces . . . 2) Pour une raison inconnue et en même temps qu'on se proposait de relever l'enceinte II et le groupe I, on renonça aux vastes cours pourtournantes du projet primitif pour transformer le plan en un véritable gril... Il est vraisemblable que ce changement de parti fut décidé au cours même de l'exécution des galeries III . . . 3) Le groupe central parut sans doute à son tour trop enserré dans le cadre des galeries II et peut-être trop mesquin pour ce vaste ensemble. Pour augmenter dans des proportions énormes le pràsàt du milieu sans sacrifier les annexes, on se décida à réunir le tout sur une esplanade unique, relevée par un soubassement plus haut que ceux prévus pour chacun de ces bâtiments et à qui on donna en plan tout l'espace disponible en sacrifiant les porches des tours II et le degré axial (pp. 160-161) . . . 4) Bien après et peut-être dans les derniers jours de l'empire khmèr, les seize salles-passages furent supprimées et les cours III délivrées de leur encombrement extrême (p. 162). »

La découverte des seize salles-passages est particulièrement importante, et donne à l'épigraphie du Bàyon un intérêt qu'elle n'avait pas autrefois. Avant l'étude de M. Parmentier, on se représentait les inscriptions gravées sur les piédroits des portes de la galerie extérieure (III) et donnant certaines indications topographiques, comme s'appliquant aux diverses ailes de cette galerie, qui aurait été divisée suivant un plan restitué hypothétiquement par M. Finot (*BCAI.*, 1913, p. 82). Dans cette hypothèse, les statues nommées dans les inscriptions auraient été alignées dans la galerie, le long du mur dont elles

auraient en partie caché les bas-reliefs. On en devait raisonnablement conclure que cet arrangement était postérieur à la construction du monument et que par conséquent celui-ci était antérieur au règne de Jayavarman VII. Mais depuis les découvertes de M. Parmentier, il n'en va plus de même. Les salles-passages correspondent certainement aux « chapelles » (*vraḥ kuṭi*) nommées, avec leur localisation, sur les piédroits des portes qui y donnaient accès ; les statues se trouvaient dans des édicules qui avaient peut-être été construits tout exprès pour les recevoir, et l'hypothèse, favorable à la théorie de M. Stern (1), d'une collection d'images rassemblée par Jayavarman VII dans un monument plus ancien, perd tout fondement.

Si, dès l'origine ou en cours de construction, le Bàyon a été destiné à abriter les statues énumérées dans les inscriptions, — dont la plupart, ne l'oublions pas, ont été gravées sur une surface préparée à l'avance, — l'étude de ces inscriptions prend un regain d'intérêt, et il devient possible de rechercher ce qu'elles ont à nous apprendre sur le monument lui-même.

J'ai déjà publié ces inscriptions dans le *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine* (1913, p. 81). Malheureusement, une erreur assez grave s'est glissée dans le texte au cours de l'impression que je n'ai pas pu surveiller : à partir de la troisième inscription de la galerie intérieure (II), la transcription s'est trouvée décalée par rapport aux numéros du plan et cette erreur s'est continuée jusqu'à la fin. Une réédition, corrigée au cours d'un séjour à Angkor, et complétée par les renseignements de M. Marchal sur la nature des surfaces inscrites, m'a paru désirable; mais pour ne pas encombrer cette discussion, je la donne en appendice. Il ressort de l'examen des inscriptions du Bàyon :

1) que les inscriptions gravées sur une surface réservée intentionnellement correspondent aux chapelles des tours et aux salles-passages découvertes par M. Parmentier, tandis que les inscriptions gravées après grattage d'une surface décorée sont inscrites sur des piliers de galeries et à l'entrée d'édicules isolés ;

2) que les statues placées dans les chapelles de la galerie extérieure (III) et dans les salles-passages (*vraḥ kuṭi*) représentaient des divinités locales, presque toutes bouddhiques. (Il se peut même qu'un nom d'allure hindouiste comme *Tribhuvanadeva*, qui revient plusieurs fois, désigne un aspect particulier du Buddha. Le pilier bouddhique d'Angkor Vat publié par M. Finot [*BEFEO.*, XXV, p. 406], donne en effet les noms analogues de *Trailokyanāthādhipati*, *Trailokyavijayādhipati*, *Trailokyādhipati*, à des images du Buddha) ;

3) que les statues placées dans les chapelles de la deuxième galerie (II) représentaient des personnages divinisés, probablement sous les traits de

(1) Hypothèse que j'ai d'ailleurs soutenue moi-même plus d'une fois (*BCAI.*, 1913, p. 91, et note additionnelle n° 2 au livre de M. Stern).

Lokeçvara, ainsi que je l'ai montré ailleurs dans une étude sur l'apothéose au Cambodge (*BCAI.*, 1911, p. 38) ;

4) que les statues placées dans les chapelles du massif central étaient celles de divinités brâhmaniques : *Brahmendradeva, Pārvatī, Dharaṇī, Devātideva*, accompagnées d'images symbolisant peut-être l'essence de la royauté cambodgienne (*Rājadeva, Kambujeçvara*), et de quelques images de personnages divinisés qui avaient sans doute quelque titre à occuper cette place éminente [1].

La répartition de ces trois catégories d'images entre les trois étages du Bàyon correspond exactement à la répartition des motifs décoratifs d'inspiration religieuse entre ces trois étages. Voici ce que dit M. Parmentier au sujet de cette décoration : « Si l'on tient compte du sens donné à cette décoration par les représentations qui y sont incluses, hypothèse légitime quand certains motifs dominent franchement, il semble que les galeries III avec leurs nombreuses figurines de Buddha se rattachent à sa religion, que les galeries et tours II, de même, sont consacrées plutôt au culte de Lokeçvara, que le groupe I seul est nettement brâhmanique » (*loc. cit.*, p. 162).

Cette concordance entre la nature des images et la décoration du Bàyon est très remarquable, et permet peut-être de résoudre la question de savoir si le groupe I ou massif central fut conçu par le même roi qui construisit les galeries inférieures. Les inscriptions sont certainement toutes de la même époque — on pourrait presque dire de la même main — et la plupart d'entre elles ont été prévues par les décorateurs. Du moment que le plan de répartition des statues, impliqué par elles, correspond au plan de décoration religieuse du Bàyon, rien n'oblige à voir dans le massif central une construction postérieure au reste du monument et marquant, par rapport aux galeries inférieures à décoration bouddhique, une réaction hindouiste.

Cette réaction eut lieu, cependant, mais elle se manifesta par des actes de vandalisme qui affectèrent tous les monuments de l'art du Bàyon, et dont on peut laisser la responsabilité, ainsi que je l'ai dit, aux successeurs de Jayavarman VII. Quant au syncrétisme de l'iconographie et de la décoration du Bàyon, rien n'empêche de l'attribuer à ce dernier. A aucun moment de l'histoire du Cambodge une pareille mixture de brâhmanisme et de bouddhisme n'est faite pour surprendre. Quelque fervent qu'ait été le bouddhisme de Jayavarman VII,

---

[1] Ces statues étaient-elles des statues originales amenées à Angkor des divers sanctuaires du Cambodge, ou étaient-elles des copies plus ou moins fidèles d'idoles jouissant d'une certaine célébrité ? J'incline pour la seconde hypothèse, car on ne voit pas bien quelle raison aurait poussé Jayavarman VII à dépouiller les sanctuaires de son royaume, à moins cependant qu'il ne s'agisse de temples abandonnés ou menaçant ruine. La dispersion et la disparition totale de ces images, dont plusieurs devaient encore se trouver *in situ* au moment des premières explorations, constituent pour l'iconographie cambodgienne une perte irréparable.

il avait à compter avec le prestige dont jouissaient encore la vieille religion officielle et ses illustres représentants, les Maṅgalārtha, les Hṛṣīkeça et autres « excellents connaisseurs du Veda dont le Cambodge était plein » (*Kambuja-dvīpam ākīrṇṇaṃ variṣṭhavedakovidaiḥ*) [1]. Ce syncrétisme transpire jusque dans l'invocation, en apparence purement bouddhique, par laquelle débutent les stèles de Tà Prohm et des Pràsàt Ćruṅ : j'ai déjà indiqué (*BEFEO.*, VI, p. 70) que la stance dédiée à Lokeçvara (st. IV) contient un jeu de mots qui permet de l'appliquer intégralement à Çiva.

Envisagée à la lumière de l'épigraphie, la présence de motifs bràhmaniques dans la décoration originale du massif central du Bàyon n'empêche en aucune façon d'attribuer à Jayavarman VII la construction d'un sanctuaire qui était peut-être encore consacré au culte du vieux Devarāja.

Il n'est du reste pas impossible que Jayavarman VII se soit nommé lui-même, dans une des inscriptions du Bàyon, comme fondateur du monument. L'inscription de la chapelle Ouest-Sud-Ouest du massif central se lit : *vraḥ rūpa kamrateṅ añ snaṅ kamrateṅ jagat çrījayadeva*, ce qui signifie : « Sainte image du Kamrateṅ Añ Snaṅ (divinisé sous le nom de) Kamrateṅ Jagat Çrījayadeva ». M. Aymonier (*Cambodge*, III, p. 180) a pris *Snaṅ* pour un nom propre, ce qui est peu vraisemblable : un personnage assez considérable pour figurer dans une des chapelles de la grande tour devait, même s'il portait un nom personnel indigène, avoir un titre sanskrit que le lapicide n'aurait pas omis de mentionner. En khmèr moderne, il existe un mot *snaṅ* (siamois *sanòṅ*) dérivé de *saṅ* « remplacer », qui a le sens de « remplaçant, successeur ». La première idée qui vient à l'esprit est qu'il s'agit du prince successeur, peut-être du prince héritier, bien que l'expression usuelle soit *kumārarājaputra*. Mais à y regarder de plus près, cette interprétation est impossible. On sait qu'il y a en khmèr moderne deux *a* fermés : un *ă* bref qui est issu d'un ancien *a*, et un *a* long qui est issu d'un ancien *o* (d'où la voyelle *ò* dans les mots empruntés par le siamois). Si le mot *snaṅ* qui figure dans l'inscription du Bàyon correspondait au khmèr moderne *snaṅ* « remplaçant », il serait écrit *snoṅ*, forme qui est d'ailleurs attestée par l'inscription de Sdȏk Kăk Thoṃ (D, l. 54). Mais en khmèr moderne, à côté de *saṅ* « remplacer », il y a un mot *săṅ* avec *ă* bref, qui a le sens de « planter, bâtir », et qui est lui aussi attesté par l'inscription de Sdȏk Kăk Thoṃ sous la forme attendue *saṅ* avec *a*. Le dérivé par infixation nasale *snăṅ* n'est plus en usage dans la langue moderne, mais il est tout à fait régulier, et ne peut avoir que le sens de « bâtisseur, fondateur ». Le *Kamrateṅ Añ Snaṅ*, dont la statue était placée dans une des chapelles du massif central du Bàyon, était donc très vraisemblablement le roi fondateur. Etant donné ce que l'on sait du protocole et de la titulature de l'apothéose au Cambodge, le fait que sa statue portait le nom de *Çrījayadeva* permet de supposer qu'il s'appelait Çrī Jayavarman.

---

[1] Inscription du temple de Maṅgalartha, st. XI (*BEFEO*, XXV, p. 397).

Les inscriptions de Bantãy Kdĕi et de Práḥ Khẵn ne nous ont pas encore révélé à qui ces deux temples étaient consacrés, et ne nous donnent que les noms d'idoles secondaires, personnages divinisés pour la plupart. L'épigraphie de Práḥ Khẵn tire cependant un certain intérêt du fait qu'elle mentionne les fondateurs des différentes images. Si, comme je le crois, les édicules qui entourent le sanctuaire central ont été construits pour servir de chapelles aux statues nommées dans les inscriptions, le fait qu'ils sont l'œuvre de fondateurs distincts les uns des autres explique pourquoi « le plan de Práḥ Khẵn est composé surtout d'édifices juxtaposés plutôt que reliés, comme à l'époque précédente » (STERN, *loc. cit.*, p. 57). La particularité essentielle du plan de Práḥ Khẵn résulte sans doute de la pluralité des fondateurs et n'est pas forcément une preuve d'antiquité, ni même d'antériorité par rapport aux autres constructions du même style. Il est même possible que de futures recherches montrent que certaines parties de Práḥ Khẵn sont postérieures au règne de Jayavarman VII, ce qui expliquerait l'abondance des sujets brâhmaniques dans la décoration de ce monument.

Le temple de Tà Prohm abritait, selon la stèle de Jayavarman VII qui y a été découverte, les statues de la mère du roi et de ses deux maîtres spirituels. On a trop oublié que cette stèle attribue à Jayavarman VII la construction à Tà Prohm de « 39 tours (*valabhiprāsāda*), 566 sections de construction en pierre, 288 en brique, 2 bassins d'une largeur totale de 76 brasses et d'une longueur totale de 1150 brasses, 2702 brasses de muraille en latérite » (st. 77-80), c'est-à-dire du monument lui-même. Tà Prohm appartient donc à la catégorie des temples consacrés aux parents divinisés. On ne manquera pas d'objecter que l'inscription de Tà Prohm est datée de 1186 (1108 ç.), soit cinq ans seulement après le sacre du roi, et qu'il est peu vraisemblale que cet énorme monument ait été construit en cinq ans. Mais l'inscription est probablement antidatée : elle fait allusion (st. 28) à une campagne au Champa qui doit être celle de 1190. La date de 1186, qui est aussi celle des édits des hôpitaux, semble être la date à laquelle le roi entreprit une série de fondations qui furent peut-être terminées beaucoup plus tard.

Une des inscriptions de Bantãy Čhmàr, celle de 29 lignes, reproduite en facsimile dans *Inscriptions du Cambodge*, vol. III, pl. CXIV, donne les noms de cinq statues de *kamrateṅ jagat* ou personnages divinisés, qui étaient placées en quinconce. La première de ces statues, celle du « kamrateṅ jagat Çrīçrīndradeva, image sacrée du kamrateṅ añ Çrīçrīndrakumārarājaputra » était, au dire de l'inscription, placée dans le *vraḥ gṛha ratna kantāl*. Le sens de cette expression ne me paraît pas douteux. *Ratnagṛha*, mot composé dont *gṛha ratna* est l'équivalent construit selon les principes de la syntaxe cambodgienne, désigne le « saint des saints » d'un temple (P. K. ACHARYA, *Dictionary of Hindu Architecture*, s. v.). L'inscription prend d'ailleurs soin d'ajouter *kantāl* « au milieu », afin d'éviter toute ambiguité. On peut donc tenir pour certain qu'à l'époque de l'inscription, c'est-à-dire à l'époque de Jayavarman

VII, la divinité centrale de Bantāy Čhmàr était Çrīçrīndradeva, forme divinisée du prince héritier Çrīçrīndrakumāra. Or l'épigraphie nous enseigne que si un roi, en arrivant au pouvoir, prenait un nom de sacre, ce nom ne différait généralement que par la terminaison en *varman* de celui qu'il portait comme prince héritier. C'est ainsi qu'avant son sacre Jayavarman III et Yaçovarman s'étaient respectivement appelés Jayavardhana et Yaçovardhana. Si le prince nommé dans l'inscription de Bantāy Čhmàr régna jamais, il dut prendre le nom de sacre de Çrīçrīndravarman, qui est précisément celui du successeur de Jayavarman VII [1].

Le temple de Bantāy Čhmàr apparaît donc comme un temple élevé par Jayavarman VII à la gloire de son fils, divinisé de son vivant, comme c'était devenu la mode à cette époque [2].

Nāk Pān, cette représentation du lac Anavatapta, où il semble que les malades soient venus chercher la guérison, est un monument qui rentre trop bien dans le programme d'assistance médicale de Jayavarman VII pour qu'on ne soit pas enclin à lui en laisser l'honneur. La même remarque s'applique aux Dharmaçālās.

On reconnaît ainsi, dans trois des principaux monuments de l'art du Bàyon, les catégories d'édifices que nous avaient fait connaître les règnes antérieurs : le Bàyon lui-même, temple élevé au centre de la cité, sinon pour le Devarāja lui-même, qui semble avoir été relégué dans une chapelle des galeries extérieures (*infra*, n° 2), du moins pour quelque autre idole associée au culte du roi, Tà Prohm et Bantāy Čhmàr consacrés au culte de la mère et du fils du roi. Je m'attends bien que les partisans acharnés de la haute antiquité du Bàyon entonnent leur vieille antienne et m'objectent la possibilité de placer des statues modernes dans des temples anciens. Mais il faudra qu'ils se décident à nous expliquer pourquoi ces substitutions d'idoles n'eurent lieu que dans les

---

(1) En réalité, la seule fois où le nom de ce roi apparaisse dans l'épigraphie (inscr. du temple de Mañgalārtha, XIII, cf. *BEFEO*., XXV, p. 398), il est nommé Çrīndravarman, et M. Finot l'appelle Indravarman II. Mais la présence d'un seul Çrī dans ce passage qui est lié aux exigences de la métrique ne prouve pas que ce roi n'ait pas en réalité porté le nom plus long de Çrīçrīndravarman. Dix lignes plus bas, Jayavarman VII est mentionné sans l'emploi du titre Çrī ; mieux encore, dans la grande inscription d'Angkor Vat, les deux premières fois où paraît le nom du successeur de Jayavarman VIII, que nous savons d'une façon certaine s'être appelé Çrīçrīndravarman, le premier Çrī est supprimé (B, st. 51, 53).

(2) Les petites inscriptions de Bantāy Čhmàr (Inv. Cœdès, K. 226 ; Aymonier, *Cambodge*, I, p. 344 ; Corpus des Inscr. du Cambodge, pl. CXIII) mentionnent d'ailleurs d'autres personnages parmi lesquels on reconnaît le père de Jayavarman VII (*kamrateṅ jagat çrī trailokyarāja . . . ? rūpa kanloṅ vraḥ pāda kamrateṅ añ çrī dharaṇīndra[varmma]*) et son guru (*kamrateṅ jagat çrī jayakīrttideva vraḥ rūpa dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ çrī jayakīrttipaṇḍita vraḥ guru*), connus tous deux par la stèle de Tà Prohm.

monuments de l'art du Bàyon, et pourquoi, en dehors naturellement de l'envahissement général par les Buddhas à l'époque moderne, aucun autre temple n'en offre d'exemple. Et puis, est-il bien vraisemblable que Jayavarman VII ait placé dans un temple ancien et en quelque sorte désaffecté, l'image de sa mère sous les traits de la Prajñāpāramitā « Mère des Buddhas », alors que tous ses prédécesseurs avaient fait les frais de temples neufs pour les statues de leurs parents ? C'est bien peu conforme à la psychologie de ce roi qui disposait d'ailleurs de moyens suffisants pour fonder 102 hôpitaux dans son empire. Je n'ai pas parlé des bas-reliefs du Bàyon et de Bantãy Čhmàr, et je n'en parlerai pas ici, me réservant d'en traiter dans une étude spéciale. S'ils ont jusqu'à présent défié toute tentative d'explication, c'est peut-être tout simplement parce qu'en attribuant une date trop haute aux édifices sur lesquels ils sont sculptés, on s'interdisait d'avance toute réussite. L'archéologue des temps futurs, qui placera la construction de l'Arc de Triomphe de l'Etoile et de la Colonne Vendôme sous le règne de Louis XIV, réussira-t-il à identifier les scènes représentées sur ces monuments ?

Je me garderai d'empiéter sur le terrain des architectes et des historiens de l'art, mais je ne puis m'empêcher de constater que, si les monuments de l'art du Bàyon datent de Jayavarman VII, l'architecture cambodgienne ancienne semble suivre une courbe continue, qui partant des tours isolées de l'art primitif et de l'art d'Indravarman, commence à faire un usage timide de la galerie avec le Phimãnàkàs de Yaçovarman, développe ces galeries au Bàpûon et à Angkor Vat, pour aboutir à l'extrême complication du plan du Bàyon et de Bantãy Čhmàr.

Il me reste à répondre d'avance à une objection possible.

Un des reproches adressés par M. Stern à la chronologie admise avant lui, c'est que d'après elle, « pendant la courte période qui sépare la fondation d'Angkor Thom (sous le règne de Yaçovarman entre 889 et 910) du départ pour Chok Gargyar (928), presque tous les grands monuments d'Angkor auraient été édifiés » (p. 38). Or, le règne de Jayavarman VII, qui commença sûrement à régner en 1181 (*BEFEO.*, XXV, p. 402) et que l'on croit avoir pris fin en 1201, fut encore plus court que la « courte période » dont parle M. Stern. Eut-il en 20 ans le temps de construire ou même de commencer à construire tous les monuments de l'art du Bàyon, sans compter le travail gigantesque que représente la construction de l'enceinte d'Angkor Thom et sans oublier les 108 hôpitaux que lui attribue l'inscription de Tà Prohm ? Cela semble quasiment impossible s'il ne régna que 20 ans.— A cela je répondrai que la date de la fin de son règne est loin d'être certaine, et qu'il y a au moins un argument en faveur d'une date plus basse. M. Finot a récemment montré (*BEFEO.*, XXV, p. 394) que le passage de l'inscription 409 B, 4 de Po Nagar, dont M. Aymonier avait cru pouvoir tirer la date de 1201 (1123 ç.) pour la mort de Jayavarman VII, signifie en réalité tout autre chose. Cette date de 1201, ajoute M. Finot, « serait à rayer simplement de la chronologie des dynasties cambodgiennes, si nous n'avions à tenir compte d'un témoignage chinois cité par F.

Garnier et suivant lequel un nouveau roi du Cambodge monta sur le trône en 1201, renouvela les ambassades à la cour impériale et régna 20 ans. Nous ignorons malheureusement à quelle source le lettré chinois de F. Garnier a puisé ce chronogramme, qui ne doit être accepté que sous bénéfice d'inventaire, mais qui est assez vraisemblable. » Mais M. Finot ne semble pas s'être aperçu que ce « chronogramme » cadre difficilement avec les données de l'inscription du temple de Maṅgalārtha. Voici pourquoi. La stance XIII de cette inscription nous dit en effet qu'en 1243 le brâhmane Hṛṣīkeça, qui avait reçu de Jayavarman VII le titre de Çrī Jayamahāpradhāna, épousa Çrīprabhā, jeune fille de Bhīmapura, dont il eut par la suite six enfants. Il semble difficile qu'au moment de son mariage, ce personnage ait dépassé de beaucoup la soixantaine, et que par conséquent il soit né avant 1180. Or ce brâhmane, d'origine étrangère, ne vint au Cambodge qu'après avoir acquis une connaissance approfondie du Veda (st. IX et XII) ; il devint purohita de Jayavarman VII, qui lui conféra le titre mentionné plus haut. En admettant que ce brâhmane soit arrivé très jeune au Cambodge, mettons à 20 ans, donc vers 1200 s'il était né en 1180, est-il vraisemblable que Jayavarman VII ait immédiatement confié à ce jeune étranger la charge de purohita avec un titre aussi pompeux ? Et notons bien que les âges que je lui suppose à son arrivée au Cambodge et lors de son mariage sont des âges limite, supposant chez lui à la fois une grande précocité et une verdeur extraordinaire. Il est, je crois, vraisemblable qu'il avait plus de 20 ans lorsqu'il devint purohita de Jayavarman VII et moins de 60 ans lorsqu'il contracta ce mariage dont il eut six enfants. S'il arriva au Cambodge plusieurs années après l'an 1200, Jayavarman VII mourut plus tard que ne l'indique la date de F. Garnier. Il est malheureusement impossible de préciser davantage. Au demeurant, même si de nouvelles découvertes venaient à confirmer cette date et à prouver que Jayavarman VII mourut ou abdiqua en 1201, la courte durée de son règne ne serait pas une objection absolument décisive à l'attribution à ce roi de monuments qui semblent avoir été construits très vite.

L'art du Bàyon est en effet caractérisé par toutes sortes d'imperfections : malfaçons, repentirs, manque de soin et fautes architecturales, que les partisans de l'ancienneté de ces monuments expliquaient et excusaient, en parlant de « tâtonnement », de « premier balbutiement d'un art nouveau », de « bouillonnement de sève », d'« art qui cherche sa voie ». J'ai dit plus haut que le principal défaut de la thèse de M. Stern était de placer cet art si plein d'imperfections entre deux formes d'une parfaite sûreté. Dans la nouvelle datation que je propose, ce qu'on attribuait à la jeunesse devient un signe de sénilité, ou, si l'on préfère, l'art du Bàyon est l'œuvre d'un homme qui a vu plus grand que les moyens dont il disposait : c'est du travail bâclé. A ce propos, M. Marchal veut bien attirer mon attention sur le fait que dans les monuments du style du Bàyon, « la latérite intervient à tout propos, sans aucune raison architecturale, dans la construction en grès avec laquelle elle rivalise. Il semble qu'à cette époque le grès ait fait défaut, ou que l'approvisionnement en grès se trouvant

insuffisant, les Khmèrs, dans la hâte de construire, aient pris de la latérite pour l'utiliser en des endroits où le grès s'imposait. »

Mais cette exécution hâtive n'enlève rien à la hardiesse parfois géniale de la conception. Cette exubérance qui frise parfois la folie trouve un écho dans l'épigraphie même du règne de Jayavarman VII. J'ai rappelé plus haut ce foisonnement de personnages divinisés. Il fallait de vastes temples pour loger toutes ces statues, et cette orgie de pierre n'a de comparable que la débauche de métaux précieux révélée par les inscriptions de Tà Prohm et du Phimãnàkàs. Le Cambodge connut-il à la fin du XIIe siècle une ère de prospérité sans précédent ? On ne s'en doutait guère avant que M. Finot, en découvrant les édits des hôpitaux, nous eût averti que « ces stèles qui se répondent du fond du Laos à la côte d'Annam et à la Basse-Cochinchine, les unes attestant ses victoires, les autres ses bienfaits, éclairent, dans l'obscur passé du Cambodge, la figure d'un grand prince » (*BEFEO.*, III, p. 22). Et Barth, en félicitant M. Finot de sa découverte, ajoutait que sans elle « nous aurions continué à parler de la décadence du Cambodge à une époque où il a été peut-être à l'un des apogées de sa puissance ». (*Ibid.*, p. 466.)

Ce « grand prince » qui ne fondait les hôpitaux que par centaines, ne distribuait le riz que par tonnes et ne dépensait l'or que par centaines de kilogrammes, était-il un mégalomane dont la folle prodigalité fut une des causes de la décadence de son pays ? En tout cas, la conception et l'exécution hâtive de ce formidable ensemble de monuments qui constitue l'art du Bàyon cadrent mieux avec la psychologie du personnage qu'elles ne le font avec celle d'aucun autre roi de l'ancien Cambodge.

Garnier et suivant lequel un nouveau roi du Cambodge monta sur le trône en 1201, renouvela les ambassades à la cour impériale et régna 20 ans. Nous ignorons malheureusement à quelle source le lettré chinois de F. Garnier a puisé ce chronogramme, qui ne doit être accepté que sous bénéfice d'inventaire, mais qui est assez vraisemblable. » Mais M. Finot ne semble pas s'être aperçu que ce « chronogramme » cadre difficilement avec les données de l'inscription du temple de Maṅgalārtha. Voici pourquoi. La stance XIII de cette inscription nous dit en effet qu'en 1243 le brâhmane Hṛṣīkeça, qui avait reçu de Jayavarman VII le titre de Çrī Jayamahāpradhāna, épousa Çrīprabhā, jeune fille de Bhīmapura, dont il eut par la suite six enfants. Il semble difficile qu'au moment de son mariage, ce personnage ait dépassé de beaucoup la soixantaine, et que par conséquent il soit né avant 1180. Or ce brâhmane, d'origine étrangère, ne vint au Cambodge qu'après avoir acquis une connaissance approfondie du Veda (st. IX et XII) ; il devint purohita de Jayavarman VII, qui lui conféra le titre mentionné plus haut. En admettant que ce brâhmane soit arrivé très jeune au Cambodge, mettons à 20 ans, donc vers 1200 s'il était né en 1180, est-il vraisemblable que Jayavarman VII ait immédiatement confié à ce jeune étranger la charge de purohita avec un titre aussi pompeux ? Et notons bien que les âges que je lui suppose à son arrivée au Cambodge et lors de son mariage sont des âges limite, supposant chez lui à la fois une grande précocité et une verdeur extraordinaire. Il est, je crois, vraisemblable qu'il avait plus de 20 ans lorsqu'il devint purohita de Jayavarman VII et moins de 60 ans lorsqu'il contracta ce mariage dont il eut six enfants. S'il arriva au Cambodge plusieurs années après l'an 1200, Jayavarman VII mourut plus tard que ne l'indique la date de F. Garnier. Il est malheureusement impossible de préciser davantage. Au demeurant, même si de nouvelles découvertes venaient à confirmer cette date et à prouver que Jayavarman VII mourut ou abdiqua en 1201, la courte durée de son règne ne serait pas une objection absolument décisive à l'attribution à ce roi de monuments qui semblent avoir été construits très vite.

L'art du Bàyon est en effet caractérisé par toutes sortes d'imperfections : malfaçons, repentirs, manque de soin et fautes architecturales, que les partisans de l'ancienneté de ces monuments expliquaient et excusaient, en parlant de « tâtonnement », de « premier balbutiement d'un art nouveau », de « bouillonnement de sève », d'« art qui cherche sa voie ». J'ai dit plus haut que le principal défaut de la thèse de M. Stern était de placer cet art si plein d'imperfections entre deux formes d'une parfaite sûreté. Dans la nouvelle datation que je propose, ce qu'on attribuait à la jeunesse devient un signe de sénilité, ou, si l'on préfère, l'art du Bàyon est l'œuvre d'un homme qui a vu plus grand que les moyens dont il disposait : c'est du travail bâclé. A ce propos, M. Marchal veut bien attirer mon attention sur le fait que dans les monuments du style du Bàyon, « la latérite intervient à tout propos, sans aucune raison architecturale, dans la construction en grès avec laquelle elle rivalise. Il semble qu'à cette époque le grès ait fait défaut, ou que l'approvisionnement en grès se trouvant

insuffisant, les Khmèrs, dans la hâte de construire, aient pris de la latérite pour l'utiliser en des endroits où le grès s'imposait. »

Mais cette exécution hâtive n'enlève rien à la hardiesse parfois géniale de la conception. Cette exubérance qui frise parfois la folie trouve un écho dans l'épigraphie même du règne de Jayavarman VII. J'ai rappelé plus haut ce foisonnement de personnages divinisés. Il fallait de vastes temples pour loger toutes ces statues, et cette orgie de pierre n'a de comparable que la débauche de métaux précieux révélée par les inscriptions de Tà Prohm et du Phimãnàkàs. Le Cambodge connut-il à la fin du XIIe siècle une ère de prospérité sans précédent ? On ne s'en doutait guère avant que M. Finot, en découvrant les édits des hôpitaux, nous eût averti que « ces stèles qui se répondent du fond du Laos à la côte d'Annam et à la Basse-Cochinchine, les unes attestant ses victoires, les autres ses bienfaits, éclairent, dans l'obscur passé du Cambodge, la figure d'un grand prince » (*BEFEO.*, III, p. 22). Et Barth, en félicitant M. Finot de sa découverte, ajoutait que sans elle « nous aurions continué à parler de la décadence du Cambodge à une époque où il a été peut-être à l'un des apogées de sa puissance ». (*Ibid.*, p. 466.)

Ce « grand prince » qui ne fondait les hôpitaux que par centaines, ne distribuait le riz que par tonnes et ne dépensait l'or que par centaines de kilogrammes, était-il un mégalomane dont la folle prodigalité fut une des causes de la décadence de son pays ? En tout cas, la conception et l'exécution hâtive de ce formidable ensemble de monuments qui constitue l'art du Bàyon cadrent mieux avec la psychologie du personnage qu'elles ne le font avec celle d'aucun autre roi de l'ancien Cambodge.

APPENDICE.

LES INSCRIPTIONS DU BÀYON.

Ces inscriptions sont au nombre de quarante. On les trouve généralement à main droite en entrant dans les chapelles de la tour centrale, et à main gauche en entrant dans celles de la deuxième galerie (si, partant de l'entrée orientale, on fait la *pradakṣiṇā* du monument en suivant le soubassement du massif central), et dans les salles-passages découvertes par M. Parmentier. Pour chacune d'elles, je donne : 1) la position exacte, suivie d'un numéro qui renvoie au « Schéma du Bàyon » publié par M. Parmentier dans son étude sur les *Modifications subies par le Bàyon au cours de son exécution* (*BEFEO.*, XXVII, pl. V, p. 162); — 2) le renvoi au texte et au plan de ma précédente édition du *BCAI.* (1913, p. 81), dans laquelle, comme je l'ai dit plus haut, une regrettable erreur de numérotation s'est glissée à partir de la troisième inscription de la galerie intérieure (nº 10, *infra*); — 3) la nature de la surface inscrite (réservée ou grattée) d'après les renseignements que M. Marchal a eu la grande amabilité de me communiquer; — 4) en note un certain nombre d'explications, d'identifications et de rapprochements avec l'épigraphie des autres monuments de la même époque.

Galeries extérieures et salles-passages [1].

1) Face Sud, aile Ouest, porte donnant accès à la salle-passage 59-27 (*BCAI.* : A du texte et du plan). — Surface très éraflée, au sujet de laquelle on ne peut rien préciser [2].

(1) . . . t. . . . n (2) . . . . da ◦ kamra[teṅ jaga]t çrī (3) . . . sa. . . i . . laya ◦ kamrateṅ jagat para(4)[me]çvara ◦ [3] kamrateṅ jagat vraḥ thkval cas ◦ [4] kamrateṅ jagat utpa(5)na [5] kamrateṅ jagat vraḥ maniḥ ◦ [6] psam anle tap piy ⊚ [7]

[1] La localisation de chacune de ces salles-passages (*vraḥ kuṭi*) était indiquée au début de l'inscription. Le principe de division du monument suggéré par M. Finot (*BCAI.*, 1913, p. 82) est exact, mais au lieu de s'appliquer aux ailes des galeries, les indications topographiques dont les inscriptions 3, 5, 7 donnent un exemple, se rapportent aux salles-passages découvertes par M. Parmentier.

[2] Cette inscription devait commencer par l'indication : *vraḥ kuṭi dakṣiṇanairṛtapūrva*, « chapelle orientale dans l'angle Sud-Ouest de la moitié Sud ».

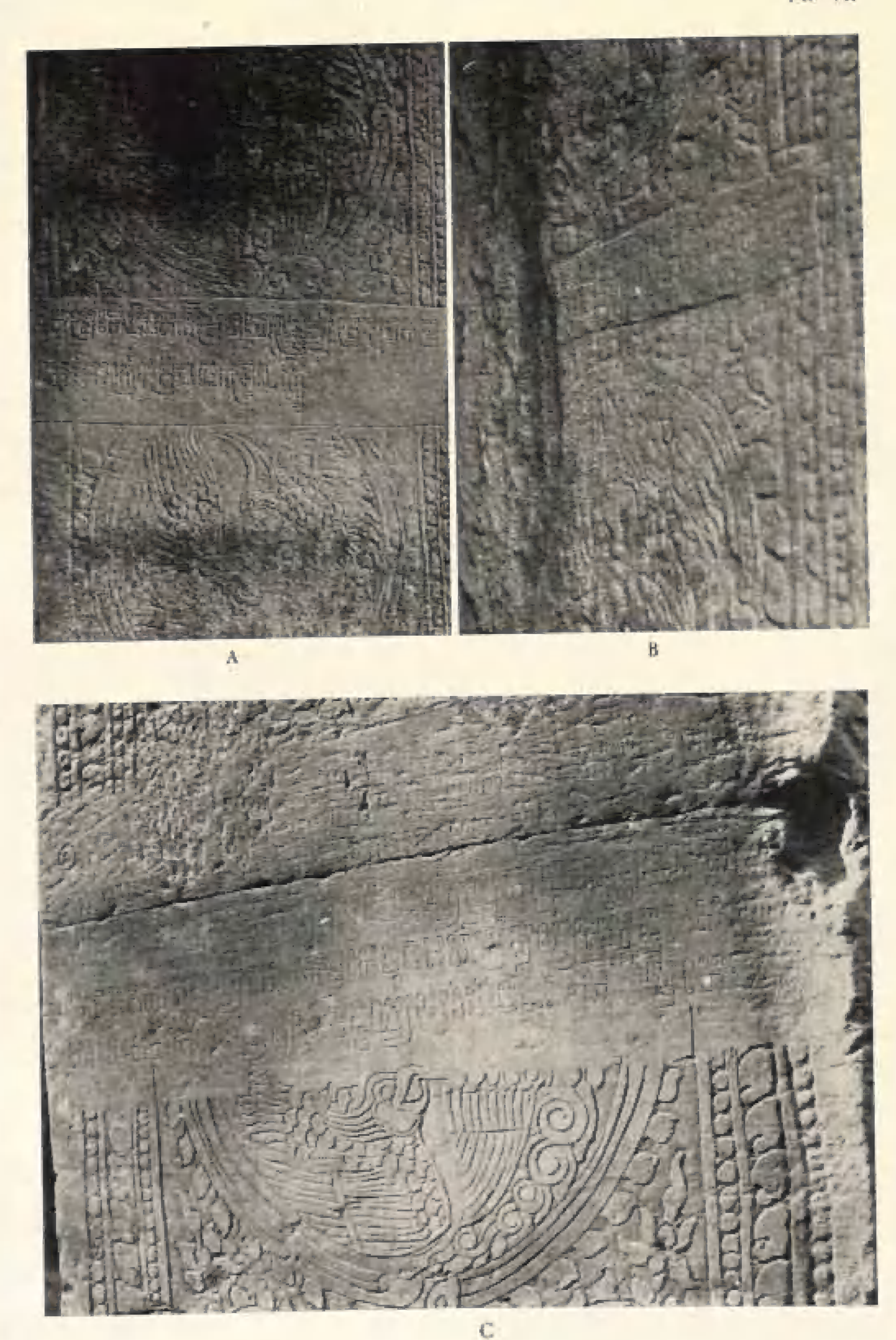
[3] C'est le nom que portait le temple de Bakô.

[4] Probablement Vàt Phu (cf. *BCAI.*, 1913, p. 89, n. 4).

[5] Utpanna apparaît dans une inscription de Bàkô (Aymonier, *Cambodge*, II, p. 448) et Utpanneçvara est mentionné dans l'inscription de Kûhâ Lûon datée de 596 ç. (*ibid.*, I, p. 154).

[6] A rapprocher de l'énigmatique *vraḥ ratna* cité dans l'inscription des serments (*BEFEO.*, XIII, vi, p. 12).

[7] Total : treize endroits.



A

B

C

Inscriptions du Bayon. Exemples de surfaces réservées.
A. Montant O. de la chapelle N. N. E — B. Montant E. de la chapelle S. S. E. — C. Mur d'enceinte extérieur O., porte immédiatement au N. du gopura central III O. (P. 105, 112.)

2) Face Ouest, entrée centrale 63 (*BCAI.* : B du texte et du plan). — Surface semblant avoir été grattée.

(1) [kamrateṅ ja]gat sakavrāhmaṇa ° (1) kamrateṅ jagat ta rāja [°] (2) [kamrateṅ] jagat kaṃdvat dik ° (2) kamrateṅ jagat se(3)[nāpati] laṃvāṅ kaṃdvat dik kamrateṅ jagat ubha (4) . . . ° kamrateṅ jagat saralāyattana teṃ ° kamra(5)[teṅ ja]gat chok gargyar ° (3) kamrateṅ jagat sambhupura (4) (6) [° ka]mrateṅ jagat saralāyattana cuṅ ° (5) kamrateṅ jagat (7) nāgasthāna °

3) Face Ouest, aile Nord, porte donnant accès à la salle-passage 63-31 (*BCAI.* : C du texte et du plan). — Surface très nettement réservée. — Cf. *infra*, pl. VII, c.

(1) vraḥ kuṭi u[ttaravāya]vyadakṣiṇa ° (6) kamrateṅ jagat çrījaya [ma] (2)hānātha nagara çrījayarājapurī ° (7) kamrateṅ jagat çrītribhuva[nadeva °] (8) (3) kamrateṅ jagat çrībhaiṣajyaguruvaidūryaprabharāja anle noḥ ° (9) ka[mra](4)teṅ jagat çrīsūryyagiri ° (10) kamrateṅ jagat çrīsūryyaçakti dmaḥ ° (11) ka[mra](5)teṅ jagat çrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja dmaḥ ° kamrateṅ (*inscription inachevée*).

---

(1) Ce nom apparaît avec la même orthographe sur la face khmère de l'inscription de Lovêk (inédite, K. 136, face C, l. 7), et dans l'inscription de Prâsât Čak (*infra*, p. 116), sous la forme *çakavrāhmaṇa*, comme le nom d'une image érigée et consacrée par Jayavarman III.

(2) Nom de pays mentionné dans une inscription de Prâsât Kèv (AYMONIER, *Cambodge*, III, p. 39).

(3) Koḥ Kér.

(4) Sambor.

(5) Ces deux Saralāyattana du commencement (*teṃ*) et de la fin (*cuṅ*) sont peut-être identiques au *Sralāy teṃ* et au *Sralāy cuṅ* nommés dans l'inscription de Tûol Kôṃnăp Tà Kiṅ (cf. *infra*, p. 142).

(6) « Chapelle méridionale dans l'angle Nord-Ouest de la moitié Nord ».

(7) Çrī Jayarājapurī n'est pas forcément le nom d'Angkor à l'époque de Jayavarman VII, comme je l'ai suggéré autrefois (*BCAI.*, 1913, p. 84). Les stèles des Prâsât Čruṅ appellent Angkor : Yaçodharapura. *Çrījaya* est, à l'époque de Jayavarman VII, une sorte de préfixe honorifique qui apparaît devant des noms de villes (cf. infra : *Çrījaya*vajrapura, n° 6), de constructions royales (*Çrījaya*giri, *Jaya*sindhu, supra, p. 88), de divinités (*Çrījaya*mahānatha), de personnes (*Çrījaya*rajacūḍamaṇi, *Çrījaya*maṅgalārtha, dans l'inscription de Ta Prohm). Il s'agit probablement ici d'une ville nommée Rājapurī (Ratburi au Siam ou une autre localité du même nom).

(8) Cette divinité se retrouve dans une inscription de Prâḥ Khân. On remarquera que le nom de Tribhuvanadeva revient dans les inscriptions suivantes (nos 5 et 6), placé comme ici entre le nom d'un Buddha et celui d'un Bhaiṣajyaguru, les trois images se trouvant dans la même localité.

(9) « De cet endroit-là », c'est-à-dire de Çrījayarājapurī.

(10) Phnoṃ Čisór.

(11) Sūryaçakti apparaît dans une inscription de Prâḥ Khân (gopura Est du cloître Nord T) comme le nom d'une idole érigée par un certain Yaçodharavarman. Le sens du mot *dmaḥ* reste à déterminer.

4) Pavillon d'angle Nord-Ouest 65 (*BCAI.* : D du texte et du plan) [1].

. . . . . rāñ ∘

5) Face Nord, aile Ouest, porte donnant accès à la salle-passage 66-32 (*BCAI.* : E du texte et du plan). — Surface semblant avoir été grattée.

(1) ◎ vraḥ kuṭi uttaravāyavyapaçcima [2] vraḥ vuddha kamrateṅ añ ratnatraya viṃndhya(2)parvvata ∘ kamrateṅ jagat çrītribhuvanadeva ∘ kamrateṅ jagat çrībhaiṣajya(3)guruvaidūryyaprabharāja anle noḥ ∘ [3] kamrateṅ jagat chluy maleṅ ∘ ka(4)mrateṅ jagat çrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja maleṅ ∘ kamrateṅ (5) jagat çrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja jraiṇan ∘ [4] kamrateṅ jagat (6) vraḥ pāda saṃvok ∘ kamrateṅ jagat lyoṅ ∘ kamrateṅ jagat ta çakti (7) saṃvok (?) ∘ kamrateṅ jagat çrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja [a]nl[e] noḥ [5].

6) Face Nord, aile Ouest, porte donnant accès à la salle-passage 67-33 (*BCAI.* : F du texte et du plan). — Surface réservée : on voit très nettement que les cercles encadrant les oiseaux affrontés ont été interrompus volontairement et non par un grattage.

(1) vraḥ [6]... (2)... vuddhamahānātha nagara çrījayavajrapura ∘ [7] kamrateṅ jagat [çrītri](3)[bh]uvanadeva ∘ vraḥ bhagavatī kamrateṅ añ ∘ [8] kamrateṅ [jagat] (4) çrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja anle noḥ ∘ [9] kamrateṅ [jaga](5)t çrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja chnas ∘ kamrateṅ (6) [jagat] çrīdviparvvata ∘ kamrateṅ jagat acalitapura ∘ kamrateṅ (7) . . . lyāṅ ∘ [10] kamrateṅ jagat phler ∘ vraḥ rūpa pavitra nā çrīrā–e . . . (8) phsaṃ anle tap ◎ [11]

7) Face Nord, aile Est, porte donnant accès à la salle-passage 67-35 (*BCAI.* : G du texte et du plan). — Surface paraissant avoir été réservée, le décor s'interrompant volontairement.

---

[1] Sur un autre pilier du même pavillon, il y a une surface grattée et polie pour recevoir une inscription qui n'y a pas été mise ; mais le disque du décor de la partie inférieure a été ensuite complété sur la partie qui avait été poncée (sans doute à tort).

[2] « Chapelle occidentale de l'angle Nord-Ouest de la moitié Nord ».

[3] « De cet endroit-là », c'est-à-dire du Vindhyaparvata.

[4] Jraiṇan est mentionné dans l'inscription de Práḥ Ṅók (*ISCC.*, n° XVIII, face C, st. 13).

[5] « De cet endroit-là », c'est-à-dire de Saṃvok, localité inconnue.

[6] Je restitue : ***vraḥ kuṭi uttaravāyavyapūrva***, « chapelle orientale dans l'angle Nord-Ouest de la moitié Nord ».

[7] Bejrapuri au Siam ?

[8] Une divinité de ce nom se retrouve à Tà Prohm (bâtiment R).

[9] « De cet endroit-là », c'est-à-dire de Çrījayavajrapura.

[10] Peut-être faut-il restituer Mālyaṅ.

[11] « Total : dix endroits ».

(1) ◎ vraḥ kuṭi uttareçānapaccima ◦ (1) kanloṅ kamrateṅ añ çrī(2) jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi kṣaca ◦ (2) kamrateṅ jagat çrītri[bhu](3) vanadeva ◦ kamrateṅ jagat çrīçākyasiṃha tralyaṅ ◦ ka(4)mrateṅ jagat çrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja . . . (5) gara catvāri ◦ kamrateṅ jagat çrīmadhurendreçvara stuk thkū ◦ [ka](6)mrateṅ jagat çrītribhuvanamaheçvara stuk thkū ◦ (3) kamra[teṅ] (7) jagat . . . ◦ kamrateṅ jagat snāṃ dyoṅ ◦ kamrateṅ [ja](8)gat ja . . . ◦ kamrateṅ jagat saṅga ◦ kamrateṅ jagat mā . . . (9) ra ◦ phsaṃ [anle] tāp mvay ◎ (4)

Galeries intérieures.

8) Face Est, chapelle de la tour centrale 22 (*BCAI.* : 1 du texte et du plan). — Surface paraissant réservée ; le décor s'interrompt volontairement.

◎ kamrateṅ jagat senāpati kantāl vala pūrvva ◎ (5)

9) Cloître Sud-Est, pilier de la galerie 23-38 (*BCAI.* : 2 du texte et du plan). — Surface grattée.

(1) ◎ kamrateṅ jagat çrījayavīreçvara (6) ◦ kamrateṅ jagat çrīrā(2) jendreçvara ◦ (7) kamrateṅ jagat çrīkīrttilakṣmī (3) ◎ vraḥ rūpa kamrateṅ añ vraḥ cau ◦ (8) nā kamrateṅ (4) añ çrīvīralakṣmī ◎ (9)

---

(1) « Chapelle occidentale dans l'angle Nord-Est de la moitié Nord ».

(2) Ce nom semble un composé de ceux du guru et de la mère de Jayavarman VII, tels qu'ils nous sont donnés par la stèle de Tà Prohm. Le mot *kṣaca* ou *kṣac* reste énigmatique.

(3) Tribhuvanamaheçvara est le nom de l'idole qui était vénérée à Bantãy Srei. Mais comme on sait d'une façon certaine que ce temple était à Içvarapura et que d'autre part le nom du pays de Stuk Thkū n'apparait nulle part dans les inscriptions de Bantãy Srei, il doit s'agir d'une autre statue.

(4) «Total: onze endroits ».

(5) « Le dieu général du centre de l'armée de l'Est ». Ce titre de *senāpati kantāl vala* apparait appliqué à un certain Rājendravarman dans une inscription de Nŏm Vān, que M. Aymonier (*Cambodge*, II, p. 111) attribue au règne de Jayavarman VII, mais qui doit appartenir à celui de Jayavarman VI. On remarquera qu'à Phimai le kamrateṅ jagat Trailokyavijaya, érigé en 1108 dans la chapelle de l'entrée principale de la deuxième galerie, portait aussi le titre de *senāpati* (*BEFEO.*, XXIV, p. 349).

(6) Ce nom, et celui de Jayavīradeva dans l'inscription suivante, rappellent celui de Jayavīravarman porté par Sūryavarman I pendant les premières années de son règne.

(7) Ce nom se retrouve plus bas, dans l'inscription 17, et à Prāḥ Khān. On peut en rapprocher celui de Rajendradeva (16, 17) qui est, d'après l'inscription 12, le nom de l'image du seigneur Rājendrapaṇḍita (divinisé). L'épigraphie fait connaitre plusieurs personnages ayant porté les noms ou les titres de Rājendrapaṇḍita et de Rājendravarman, ce qui explique sans doute pourquoi il y a au Bàyon plusieurs statues dont les noms commencent par Rājendra.

(8) Si cette indication se rapporte à l'image précédente, c'est-à-dire à celle de Kīrtilakṣmī, il faut traduire : « Sainte image de la princesse petite-fille. »

(9) Vīralakṣmī est le nom que porta la reine principale de Sūryavarman I. Quant au mot *nā*, qui précède son nom, et qui revient plusieurs fois dans les inscriptions sui-

10) Cloître Sud-Est, pilier de la galerie 39-40 (*BCAI.* : 3 du texte ; omis sur le plan). — Surface semblant avoir été grattée.

(1) kamrateṅ jagat çrī[jaya]vīradeva ◦ (2) kamrateṅ jagat çrī... reçvara ◦ (3) kamrateṅ jagat (?)... ◦

11) Face Sud, aile Est, chapelle de la tour 25 (*BCAI.* : 4 du texte, 3 du plan). — Surface réservée.

(1) kamrateṅ jagat çrī... ānara(?)deva ◦ kamrateṅ jagat ... t... (3) kamrateṅ jagat çrīsūryyarājeçvara ◦ (4) nā kamrateṅ añ çrīsūryyarājadevī ◦

12) Face Sud, chapelle de la tour centrale 26 (*BCAI.* : 5 du texte, 4 du plan). — Surface réservée.

(1) ◎ nā kamrateṅ jagat çrīrājendradeva ◎ (2) ◎ rūpa vraḥ kamrateṅ añ çrīrājendrapaṇḍita ◎ (1)

13) Face Sud, aile Ouest, chapelle de la tour 27 (*BCAI.* : 6 du texte, 5 du plan). — Surface très nettement réservée.

(1) nā kamrateṅ añ çrīindradevī ◦ (2) kamrateṅ jagat çrīindradeva.

14) Cloître Sud-Ouest, chapelle de la tour 41 (*BCAI.* : 7 du texte, 6 du plan). — Surface douteuse.

(1) vraḥ rūpa kamrateṅ añ vraḥ laṃvād vraḥ rūpa (2) kamrateṅ añ vraḥ jvik ◦ kamrateṅ jaga(3)t ...jendreçvarī ◦ kamrateṅ jagat çrī (4)...

---

vantes, son sens n'apparaît pas très clairement. Dans l'inscription de Sdŏk Kăk Thom, l'expression *siṅ nā kamrateṅ jagat* signifie « officier devant le dieu » et *smiṅ nā kamrateṅ jagat* « officiant du dieu ». Peut-être faut-il entendre ici que les images étaient « devant » celle dont le nom est précédé du mot *nā*, et lui servaient de *parivāra*. Ici, Vīralakṣmī aurait été l'idole principale.

(1) On connaît au moins deux personnages ayant porté le titre de Rājendrapaṇḍita : l'un d'eux vivait sous Sūryavarman I (Aymonier, *Cambodge*, III, p. 500), l'autre beaucoup plus ancien est mentionné dans une inscription de Prâsàt Kèv (*ISCC.*, p. 542), qui lui donne le titre d'*adhyāpaka*. Une inscription de Práḥ Khẵn se rapporte à un kamrateṅ jagat Çrī Rājendradeva, image du kamrateṅ añ Çrī Rājendrapaṇḍita auquel elle donne précisément le titre d'*adhyāpakādhipati*. Si, comme il est probable, il s'agit dans cette inscription n° 12 du Bàyon, du même personnage qu'à Práḥ Khẵn, cette idole serait celle d'un lettré du temps d'Indravarman, roi dont le nom, ainsi que celui de son épouse, apparaissent peut-être dans l'inscription suivante.

15) Cloître Sud-Ouest, chapelle de la tour 42 (*BCAI.* : 8 du texte, 7 du plan). — Surface douteuse.

(1) ◎ kamrateṅ jagat çrīdeveçvara (2) ◎ vraḥ rūpa kamrateṅ añ çrīviṣṇu cuṅ vis [1].

16) Cloître Sud-Ouest, chapelle de la tour 43 (*BCAI.* : 9 du texte, 8 du plan). — Surface réservée.

(1) ◎ nā vraḥ kamrateṅ añ çrīvijayendravarmma [2] (2) kamrateṅ jagat çrīrājendradeva kamrateṅ jagat (3) çrīvijayendradeva kamrateṅ jagat çrīvijayendre(4)çvarī kamrateṅ jagat çrīdeveçvara kamrateṅ jaga(5)t çrīhaṅseçvara [3].

17) Face Ouest, aile Sud, chapelle de la tour 29 (*BCAI.* : 10 du texte, 9 du plan). — Surface réservée.

(1) ◎ nā kamrateṅ añ çrīrājendradevī (2) kamrateṅ ja[ga]t çrīrājendradeva kamrateṅ ja(3)gat çrīrājendreçvara kamrateṅ jagat çrīrājendre(4)çvarī.

18) Face Ouest, chapelle de la tour centrale 30 (*BCAI.* : 12 du texte, 10 du plan). — Surface réservée.

(1) ka . . . kamrateṅ añ (2) çrījayacā . . .

19) Cloître Nord-Ouest, chapelle de la tour 45 (*BCAI.* : 12 du texte, 11 du plan). — Surface peut-être grattée, mais le décor semble volontairement interrompu.

nā kamrateṅ añ çr[ī]ja (*inscription inachevée*).

20) Cloître Nord-Ouest, chapelle de la tour 46 (*BCAI.* : 13 du texte, 12 du plan). — Surface peut-être grattée, mais le décor semble volontairement interrompu.

---

[1] Le pays de Cuṅ vis est déjà connu par l'inscription de Tŭk Cŭṃ (AYMONIER, *Cambodge*, II, p. 364). Une inscription de Tà Nei (*ibid.*, III, p. 54) nomme un anak sañjak Cuṅ Vis, déifié sous le nom de Vṛddheçvara.

[2] Une inscription de Bŏs Prāḥ Nan (AYMONIER, *Cambodge*, I, p. 328) cite un personnage de ce nom.

[3] Haṅseçvara se retrouve à Prāḥ Khăn (Gopura N. Est, porte latérale Nord), où trois statues, nommées respectivement Paramahaṅseçvara, Haṅseçvara et Haṅseçvarī, furent érigées par un sañjak nommé Haṅsa Msval.

(1) dakṣiṇa rūpa vraḥ kamrateṅ añ çrīvīrendrādhipativarmma (2) kamrateṅ jagat çrīvīrendrādhideva ० [1] (3) uttara rūpa vraḥ kamrateṅ añ çrīdharaṇīndravarmma (4) kamrateṅ jagat çrīdharaṇīndreçvara.

21) Face Nord, chapelle de la tour centrale 34 (*BCAI.* : 14 du texte, 13 du plan). — Surface réservée.

(1) . . . ṃvāñ (2) . . . āṃ

22) Face Nord, aile Est, chapelle de la tour 35 (*BCAI.* : 15 du texte, 14 du plan). — Surface réservée.

(1) ⑨ nā kamrateṅ añ çrīcakravarttirājadeva ० (2) kamrateṅ jagat çrīcakravarttirājadeva ० (3) kamrateṅ jagat çrīrājendreçvarī ० (4) kamrateṅ jagat çrītribhuvaneçvara.

23) Face Est, aile Nord, chapelle de la tour 37 (*BCAI.* : 16 du texte, 15 du plan). — Surface réservée.

(1) vraḥ rūpa kamrateṅ añ çrīdharaṇīndrarājalakṣmī ० (2) kamrateṅ jagat çrīdharaṇīndrarājendreçvarī.

Massif central.

24) Edicule Nord-Est 21. Deux inscriptions :

a) Montant Nord de la porte Est (*BCAI.* : 17 du texte, 16 du plan). — Surface grattée.

(1) vraḥ [vu]ddha kamrateṅ añ çrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabha[rāja] (2) kamrateṅ añ çrīsūryyavairocana ० (3) kamrateṅ añ çrīcandravairocana [2].

b) Montant Sud de la porte Ouest (inscription nouvelle, cf. *BEFEO.*, XVIII, x, p. 67).

---

[1] Ce nom fut porté par plusieurs personnages. Celui qui est déifié ici sous le nom de Vīrendradhideva dans la même chapelle que Dharaṇīndravarman, est sans doute le Vīrendrādhipativarman Chok Vakula de l'inscription de Phimai (*BEFEO.*, XXIV, p. 349) qui vivait en effet sous le règne de Dharaṇīndravarman I, et dont on peut voir le portrait dans la galerie historique d'Angkor Vat.

[2] C'est la triade sous l'invocation de laquelle étaient placés les hôpitaux fondés par Jayavarman VII. On notera qu'ici le Bhaiṣajyaguru est qualifié de kamrateṅ añ, alors que dans les inscriptions des chapelles de la galerie extérieure, il est appelé kamrateṅ jagat.

(1) ⊚ kamrateṅ jagat çrīvīrendradeva ⊚ rūpa vraḥ kamra(2)teṅ añ çrīvīrendravarmma ⊚ [1] (3) ⊚ dakṣiṇa ∘ kamrateṅ jagat çrīdharāpatīndradeva (4) [rūpa] vraḥ kamrateṅ añ dharāpatīndravarmma [2] (5) . . . kamrateṅ jagat çrīrājapatīndradeva [rūpa] (6) vraḥ kamrateṅ añ çrīrājapatīndravarmma (7) ⊚ uttara moṅ ⊚ kamrateṅ jagat çrī . . . tīndradeva (8) [rūpa] vraḥ kamrateṅ añ çrī . . .

25) Chapelle du vestibule Sud 18 (*BCAI.* : 18 du texte, 17 du plan). — Surface douteuse.

kamrateṅ jagat viṣaye...

26) Chapelle du vestibule Ouest 19 (*BCAI.* : 19 du texte, 18 du plan). — Surface réservée.

(1) kamrateṅ añ çrījaya (2) kamrateṅ añ çrījayanta [3].

27) Chapelle du vestibule Nord 20 (*BCAI.* : 20 du texte, 19 du plan). — Surface réservée.

(1) vraḥ çakti kamrateṅ añ çrī... kanloṅ (?) (2)... kamrateṅ añ

28) Entrée de la tour centrale, vestibule 12 (*BCAI.* : 21 du texte, 20 du plan) [4].

(1) ... kamrateṅ añ çrījayavarmma... (2) l ... vraḥ kamrateṅ añ... (3)... tt... (4)... ā(5)dhi... thvāy paṅgaṃ... ra (6) ri...

29) Chapelle Est-Sud-Est 11 (*BCAI.* : 22 du texte, 21 du plan). — Surface réservée.

vraḥ bhaga[vatī pā]rvvatī.

30) Chapelle Sud-Est 3 (*BCAI.* : 23 du texte, 22 du plan). — Surface douteuse.

⊚ kamrateṅ jagat çrīvrahmendradeva.

---

(1) Vīrendravarman, déifié sous le nom de Vīrendradeva avait aussi sa statue à Práḥ Khằn. Ce nom fut porté par plusieurs personnages : l'un vivait sous le règne de Rajendravarman (Aymonier, *Cambodge*, I, p. 384 ; III, p. 10-11), un autre sous Sūryavarman I (*ibid.*, I, pp. 192, 381), un troisième sous Sūryavarman II (bas-reliefs d'Angkor Vat).

(2) Dharapatīndravarman, déifié sous le nom de Dharapatindradeva, se retrouve à Práḥ Khằn (cloître T, porte de l'angle Nord-Est).

(3) Les inscriptions de Bat Čuṃ (A, st. xx ; B, st. xxxi) mentionnent un pays de Jayanta, où Kavīndrārimathana installa une statue du Buddha en 868 ç. (*JA.*, 1908 [2], p. 219).

(4) Cette inscription martelée était gravée sur la paroi Sud du vestibule ; une autre inscription également martelée était gravée sur la paroi Nord.

31) Chapelle Sud-Sud-Est, entre 3 et 4 (*BCAI.* : 24 du texte, 23 du plan). — Surface réservée. — Cf. *infra*, pl. VII, B.

[kamra]teñ añ çrīkamvujeçvara.

32) Entrée Sud 4 (*BCAI.* : 25 du texte, 24 du plan). — Surface semblant réservée. (*Inscription en surcharge.*)

⊚ kamrateñ jagat çrīrājendradevī ⊚ vraḥ rūpa kamrateñ añ sthiralakṣmī.

33) Chapelle Sud-Ouest 5 (*BCAI.* : 26 du texte, 25 du plan). — Surface semblant avoir été grattée.

[kamrate]ñ jagat çrīvīreçvara (?)

34) Chapelle Ouest-Sud-Ouest, entre 5 et 6 (*BCAI.* : 27 du texte, 26 du plan). — Surface réservée.

(1) vraḥ rūpa kamrateñ añ snañ° (2) kamrateñ jagat çrījayadeva ([1]).

35) Entrée Ouest 6 (*BCAI.* : 28 du texte, 27 du plan). — Surface douteuse.

. . . Çrī . . . çvara

36) Chapelle Ouest-Nord-Ouest, entre 6 et 7 (*BCAI.* : 29 du texte, 28 du plan). — Surface réservée.

(1) [kamra] teñ jagat çrīrājadeva vraḥ rūpa kamrateñ añ (2) . . . svi

37) Chapelle Nord-Nord-Ouest, entre 7 et 8 (*BCAI.* : 30 du texte, 29 du plan). — Surface douteuse.

kamra . . . .

38) Chapelle Nord-Nord-Est, entre 8 et 9 (*BCAI.* : 31 du texte, 30 du plan). — Surface très nettement réservée. — Cf. *infra*, pl. VII, A.

(1) ⊚ kamrateñ jagat çrī māhendreçvarī vraḥ rūpa kamra(2)teñ añ çrī-māhendralakṣmī.

39) Chapelle Nord-Est 9 (*BCAI.* : 32 du texte, 31 du plan). — Surface très nettement réservée.

⊚ kamrateñ jagat çrīdevātideva ([2]).

40) Chapelle Est-Nord-Est 10 (*BCAI.* : 33 du texte, 32 du plan). — Surface réservée.

⊚ vraḥ bhagavatī dharaṇī.

([1]) Sur cette image, cf. *supra*, p. 98.

([2]) Devātideva avait aussi sa statue à Tà Prohm. Une inscription du Práḥ Vihār parle d'un temple ou d'un domaine nommé Devātidevaka (*ISCC.*, p. 541).

XX. — LES CAPITALES DE JAYAVARMAN II.

L'épigraphie du règne de Jayavarman II est inexistante, et la carrière du roi qui établit le centre de la puissance cambodgienne dans la région d'Angkor ne nous est connue que par des inscriptions postérieures. Parmi celles-ci, la plus importante, la seule qui donne un récit, très concis il est vrai, mais néanmoins suivi, du règne de Jayavarman II, est l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ, composée 200 ans après sa mort. Voici en substance ce que nous apprend ce texte :

« Jayavarman II vint de Javā pour régner dans la cité d'Indrapura... Ensuite, il monta d'Indrapura... Arrivé au viṣaya Pūrvadiça, il donna (à deux personnages qui l'avaient suivi) une terre et y fonda un village appelé Kuṭi qu'il leur assigna. . . Alors le roi régna dans la ville de Hariharālaya. . . Alors le roi alla fonder la cité d'Amarendrapura. . . Alors le roi alla régner à Mahendraparvata (où fut institué le culte du Devarāja). . . Alors le roi retourna régner dans la ville de Hariharālaya. . . et mourut dans la ville de Hariharālaya » (face C, ll. 61-81).

Avant d'étudier ces données dans le détail et de chercher à identifier les localités qui furent les résidences successives de Jayavarman II, il importe de fixer la chronologie du règne lui-même. L'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ ne cite aucune date pour les événements qui viennent d'être énumérés, et la seule que donnent les autres inscriptions est celle de l'installation de la capitale sur le mont Mahendra en 802 (724 ç.). D'autre part, on s'accorde, depuis les travaux de M. Aymonier, à attribuer à Jayavarman II un long règne de 67 ans, commençant avec son établissement sur le mont Mahendra en 802.

Si cette date, répétée par de nombreuses inscriptions, peut être considérée comme absolument sûre, celle de l'avènement de son fils et successeur Jayavarman III, qui aurait eu lieu en 869 (791 ç.), l'est beaucoup moins. Elle est uniquement basée sur l'interprétation contestable d'une stèle endommagée, celle de Kŏk Rosĕi ou Năk Tà Băk Ka (K. 175). « La seconde partie de cette inscription, dit M. Aymonier (*Cambodge*, I, p. 422), commence par le nom d'un roi qui semble être Jayavarman, mais où la terminaison Varman, commune à tous les rois du Cambodge, est seule reconnaissable dans une certaine mesure. Il est dit que ce roi monta sur le trône en *ekanava* (le mot qui suit a disparu), soit en l'an 91 d'un siècle inconnu. Or, de Jayavarman II, 724 çaka [1], à Jayavarman VII, 1084 çaka [2], — et les divers sujets de notre inscription sont certainement compris entre ces limites extrêmes — nous

[1] Le texte porte 824 qui est évidemment un lapsus.

[2] Les recherches postérieures à la publication du *Cambodge* de M. Aymonier ont montré que cette date est en réalité 1103.

connaissons les dates d'avènement de tous les princes de ce nom, sauf du seul Jayavarman III, et aucune de ces dates ne correspond à ce chiffre de 91. La même remarque peut aussi s'appliquer à tous les rois ayant d'autres noms, dont nous possédons les dates d'avènement. On peut donc supposer qu'il s'agit ici de la date de l'avènement de Jayavarman III et cette supposition acquiert un réel caractère de certitude si nous remarquons que le nom posthume, Viṣṇuloka, de ce prince se retrouve quelques lignes plus loin. A notre avis, Jayavarman III serait monté sur le trône en 791 çaka et serait mort prématurément en 799. »

M. Aymonier, rapportant à Jayavarman III le début de ce qu'il appelle « la seconde partie de l'inscription », est naturellement amené à attribuer la première à Jayavarman II. Mais son raisonnement n'est pas convaincant. La base même en est fragile, puisque la lecture du nom royal ne lui semble pas sûre. La mention, au début de la face suivante, du roi Viṣṇuloka (Jayavarman III) ne prouve nullement que c'est lui qui était nommé à la fin de la face précédente sous le nom de Jayavarman. Bien au contraire, le fait que l'auteur de l'inscription désigne Jayavarman III par son nom posthume invite plutôt à chercher dans le nom en *varman* celui du roi régnant.

D'un nouvel examen de l'estampage, il résulte d'abord qu'il n'y a, pour rapporter la première partie de l'inscription au règne de Jayavarman II, absolument aucune autre raison que l'identification hypothétique de ce Varman, roi en (x)91 çaka, avec Jayavarman III. Mais, dans cette première partie, qui est d'ailleurs de la même main que tout le reste de la stèle attribuée par M. Aymonier à Jayavarman V, je lis, parmi les noms des dignitaires mentionnés, celui du Rājakula Mahāmantri, qui fut un des fonctionnaires influents de la cour de Rājendravarman, et resta en fonctions sous le règne de son successeur Jayavarman V. Quant à la seconde partie, M. Aymonier y a lu la date 90(x) qui appartient au règne de Jayavarman V. L'inscription date donc bien du règne de Jayavarman V, et le nom de Viṣṇuloka (Jayavarman III) n'y apparaît évidemment qu'à propos d'une fondation ancienne.

Le passage où figurent le nom du roi et la date qui font l'objet de cette discussion se lit ainsi :

... vraḥ niyama noḥ anak noḥ dau ta dvātriṃçanaraka............. vraḥ candrāditya mān ley aṃvi ihaloka lvaḥ paraloka sādhu sacjana ta ñāñ varddha .... ta gi pi thve roḥh vraḥ niyama nai vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ çrījayavarmmadeva ta svey vraḥ dharmmarājya nu eka nava a........ ya māheçvarānvayadharmma .... lvaḥ paraloka ge mān sukha................

« Que (ceux qui ne se conformeront pas à) ces prescriptions aillent dans les trente-deux enfers aussi longtemps que dureront le soleil et la lune, à partir de ce monde-ci jusqu'en l'autre monde ; et que les gens de bien qui

augmenteront. . . pour se conformer aux prescriptions de S. M. Çrī Jayavarmadeva, qui jouit de la sainte royauté en (8)91 ... le dharma des descendants de Maheçvara. . . jusqu'en l'autre monde, qu'ils jouissent du bonheur. . . . »

Ce passage n'est pas le début d'un nouveau texte, mais au contraire la fin d'un édit relatif à une fondation : après les imprécations contre les malfaiteurs et la menace des trente-deux enfers, viennent des promesses de bonheur pour ceux qui feront prospérer la fondation et se conformeront aux prescriptions de l'édit. C'est donc le nom du roi régnant qu'on attend ici. En fait, ce nom, que M. Aymonier lisait avec quelque hésitation Jayavarman, est bien Jayavarmadeva. Quant à la date, après *eka nava*, je distingue nettement le caractère *a*. Le seul nom d'unité commençant par un *a* étant *aṣṭa* « huit », la date doit se lire 891. Or, les inscriptions de Văt Sithor (K. 111, A, 20) et de Práḥ Eĭnkosĕi (*ISCC.*, XIV, B, 29) donnent pour l'avènement de Jayavarman V la date de 890 ç. Pareille discordance d'une année est assez étrange, et l'épigraphie cambodgienne ne nous y a pas habitués. On peut cependant l'expliquer par le fait que Jayavarman V semble avoir été associé à l'exercice du pouvoir royal dès le vivant de son père Rājendravarman (Práḥ Eĭnkosĕi et AYMONIER, *Cambodge*, III, p. 494). Du texte de Práḥ Eĭnkosĕi, il résulte presque certainement que Rājendravarman vivait encore en 890 ç. Cette date est peut-être celle à laquelle Jayavarman V fut investi du pouvoir royal, comme régent ou même comme roi, son père ayant abdiqué ou ayant dû, pour quelque raison, renoncer au trône : ce n'est qu'en 891 ç. que celui-ci étant mort, il serait devenu roi de plein droit. On remarquera à ce propos que les inscriptions sanskrites disent qu'en 890 ç. Jayavarman V obtint l'*adhirājya* (Práḥ Eĭnkosĕi) ou le *rājya* tout court (Văt Sithor), tandis que l'inscription khmère de Kôk Rosĕi dit qu'en 891 ç. il obtint le *dharmarājya*. Ces expressions différentes correspondent peut-être à deux cérémonies distinctes, dont la seconde, celle de 891 ç., eut sans doute un caractère spécialement rituel et religieux. Quoi qu'il en soit, c'est certainement de Jayavarman V qu'il est question dans ce passage de la stèle de Kôk Rosĕi, où M. Aymonier avait cru trouver la date d'avènement de Jayavarman III.

Son témoignage doit donc être rejeté, et l'on en serait réduit à ignorer la date de l'avènement de Jayavarman III, si une inscription découverte il y a quelques années à Pràsàt Čak dans la région d'Angkor ne venait justement faire la lumière sur ce point (K. 521 ; *BEFEO.*, XIX, v, p. 125). Ce document est postérieur au règne de Sūryavarman I, qui est désigné dans la seconde partie du texte par son nom posthume Paramanirvāṇapada. Il a pour objet de fixer les limites d'une fondation nommée Viṣṇugrāma, dont l'origine, qui remonte à Jayavarman III, est expliquée de la façon suivante au début de l'inscription de la tour Nord :

(1) *791 çaka gi nu vraḥ pāda çrī Jaiyavarmmadeva stāc dau viṣṇuloka ta rājaputra* (2) *vraḥ pāda parameçvara vraḥ* ---- . . *ais* . . *a ani nu sve*[*y*]

rāja chnāṃ tap pra(3)*mvāy cāp taṃmrya duk* ----- . *yaṅ man taṃmrya rat cval ta vrai* (4) *neḥ ta jmaḥ viṣṇugrāṃma yap phda*[*ṃ*] *ta gi svaṃ pratyādeça yal kaṃ*(5)*mrateṅ añ - ais - va mvāy pandval ta vraḥ pāda viṣṇuloka thā da*(6)*ha ñyāṅ vi* --- *pi sthāpa rupa añ bhaktiya añ oy taṃmrya* (7) *noḥ viṅ udaiya guḥ aṃpān taṃmrya noḥ ta vrai neḥ pandval* (8) *pre chgā ta neḥ sthāpanā ruppa kaṃmrateṅ añ çakavrāhmaṇa di*(9)*kṣā jmaḥ viṣṇugrāṃma jvan bhūmya trey jnaṅ prāṅ*, etc.

« En 791 çaka, S. M. Çrī Jayavarmadeva, le roi qui est allé au Viṣṇuloka, et qui est le fils de S. M. Parameçvara . . . . . . régnait depuis seize ans, lorsqu'il prit un éléphant . . . . . Alors l'éléphant s'enfuit dans cette forêt nommée Viṣṇugrāma. Pendant la nuit, comme il couchait là, (le roi) demanda un signe. Il vit en songe une (divinité) qui s'adressa à (lui) S. M. Viṣṇuloka en ces termes : « Si tu vas à Vi(ṣṇugrâma ?) pour élever ma statue et instituer mon culte, je te rendrai cet éléphant. » Dès l'aurore, (le roi) rentra en possession de cet éléphant dans cette forêt-ci ; il fit débroussailler en cet endroit, érigea la statue du Seigneur Çakabrāhmaṇa [1], consacra (le lieu) nommé Viṣṇugrāma et donna une terre à côté de Jnaṅ Prāṅ (etc.). »

Lors d'un premier examen de ce texte, j'avais cru qu'il confirmait la date de 791 ç. proposée par M. Aymonier pour l'avènement de Jayavarman III, et signifiait qu'à cette date le nouveau roi avait seize ans, ce qui semblait concorder avec un passage de l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ (st. XXII) où il est fait allusion à la jeunesse de ce prince. Mais je crois avoir montré que l'hypothèse de M. Aymonier est sans fondement. D'autre part, l'âge des rois est une donnée qui n'est jamais précisée dans l'épigraphie, tandis que la durée de leur règne à l'époque où fut rédigée l'inscription l'est fort souvent. Je crois donc qu'il faut donner à l'expression *svey rāja chnāṃ tap pramvāy* le sens qu'elle a ailleurs, par exemple dans l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ (face D, l. 41 : *man vraḥ svey rāja chnāṃ 2 guḥ* « le roi régnait seulement depuis deux ans »), et comprendre qu'en 791 ç. Jayavarman III régnait depuis seize ans. Il commença donc à régner en 775 ç., ou plus vraisemblablement en 776 ç., étant donnée la manière de compter des Indochinois [2], et c'est à cette date, c'est-à-dire en 854 A. D. que prit fin le règne de son père Jayavarman II.

---

[1] Sur cette divinité, cf. *supra*, p. 105.

[2] Il en résulte que l'inscription de Čơṅ Aṅ (AYMONIER, *Cambodge*, I, p. 292) appartient au règne de Jayavarman III et non à celui de Jayavarman II, si elle est effectivement datée de 784 ç. (862 A. D.). Les fondations mentionnées dans ce texte sont d'ailleurs vishnouites, et Jayavarman III, « le roi qui alla au Viṣṇuloka », semble avoir favorisé le culte de Viṣṇu (cf. les inscriptions de Pràsàt Kôk Pô, AYMONIER, *Cambodge*, II, pp. 384-385).

Cette correction est importante. En effet, le règne de Jayavarman II ne commença pas en réalité en 802 (724 ç.), comme on le répète généralement. Avant l'installation à cette date de sa capitale sur le mont Mahendra, Jayavarman II, revenu de Javā, avait d'abord régné à Indrapura, puis à Hariharālaya, et avait enfin fondé Amarendrapura. La chronologie admise jusqu'à présent, qui compte 67 ans entre l'arrivée sur le Mahendra et la mort de Jayavarman II, force à comprimer tous ces déplacements et ces résidences éphémères dans un très petit nombre d'années, sous peine de lui attribuer une extraordinaire longévité. Mais puisqu'il mourut 16 ans plus tôt qu'on ne l'avait cru jusqu'ici, et que par conséquent il ne s'écoula que 52 ans entre son installation sur le Mahendra et sa mort, les événements antérieurs à 802 peuvent être échelonnés sur un assez grand nombre d'années, peut-être même une vingtaine, si l'on admet par exemple qu'il avait environ 20 ans à son retour de Javā et mourut vers 90 ans.

Revenons maintenant aux données de l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ.

I. Javā. — « Javā, dit M. Finot (*BEFEO.*, XXV, 293), est, selon toute vraisemblance, la Péninsule Malaise, relevant à cette époque du royaume sumatranais de Çrīvijaya, dont la dynastie, les Çailendras, dominait également une partie de l'île de Java. Or nous savons que vers la fin du VIIIe siècle florissait dans ce pays la religion bouddhique et spécialement le culte de Lokeçvara : telle devait être la croyance du prince cambodgien élevé dans ce milieu. » L'hypothèse d'après laquelle Jayavarman II aurait été bouddhiste n'a d'autre fondement que l'attribution à son règne des monuments de l'art du Bàyon. M. Stern ayant montré que cette attribution est impossible, il n'y a plus aucune raison pour douter que ce roi n'ait été ce que semblent indiquer son nom posthume Parameçvara, et son inauguration du culte du Devarāja tout imprégné de çivaïsme tantrique, c'est-à-dire un protecteur de l'hindouisme. Or, comme il est exact qu'au VIIIe siècle la Péninsule Malaise subissait l'influence du royaume bouddhique de Çrīvijaya, il n'est pas impossible que *Javā* désigne tout simplement l'île de Java, où M. Bosch vient justement de montrer qu'un culte analogue à celui du Devarāja florissait à cette époque (*Tijdschr.*, LXIV, 1924, p. 227 ; cf. *BEFEO.*, XXV, p. 391). Mais cette question ne pourra être définitivement résolue que lorsqu'on saura ce qui s'est passé au VIIIe siècle, et en quoi consistait la dépendance du Cambodge vis-à-vis de Javā, à laquelle mit fin l'institution du culte du Devarāja par Jayavarman II.

II. Indrapura. — Ce nom apparaît dans une inscription de Lolei (K. 325, ll. 6-7) comme celui d'un *pramān* dans lequel se trouvait le *sruk* de Tlvaṅ, et il est immédiatement suivi (ll. 34-35) du *pramān* de Vyek. Ce dernier fut ensuite incorporé au territoire d'Indrapura : en effet, l'inscription de Phum Mlen (Aymonier, *Cambodge*, I, p. 282), qui date du début du Xe siècle,

mentionne un pays de Rdai, territoire de Vrai Vyak, circonscription de Çrī Indrapura. Le temple de Phum Mien se trouvant sûrement dans l'ancien territoire de Vrai Vyak, on est amené à chercher Indrapura dans la région de Thbóṅ Khmüṃ.

Cette localisation semble être en contradiction avec les termes de l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ. Celle-ci dit en effet que la terre de Bhadrayogi était dans Indrapura (st. XXXII, LXXVII, et face C. l. 60) et ajoute d'autre part que cette terre de Bhadrayogi prit ensuite le nom de Bhadraniketana (st. CXXI) : or Bhadraniketana se trouvait certainement dans les environs de Sdŏk Kăk Thoṃ. Mais est-il bien certain que Bhadraniketana soit un nouveau nom de Bhadrayogi ? La première fois que le texte khmèr parle de Bhadraniketana (D, ll. 74-75), c'est comme d'un domaine nouveau, fondé (*cat*) par ordre du roi Udayādityavarman II. Quant au texte sanskrit : *iyaṃ Bhadraniketanākhyā prāg Bhadrayogyādipurābhidhāṅkā*, au lieu de le traduire comme fait M. Finot par « cette (terre) de Bhadraniketana appelée auparavant Bhadrayogipura », je crois qu'il faut tenir compte du mot *ādi* et, donnant à *aṅka* son sens plein, traduire : « cette (terre) nommée Bhadraniketana, ayant pour caractéristique le nom de l'ancien Bhadrayogi et autres villes. » La caractéristique (*aṅka*) du nom de Bhadrayogi, c'est l'élément *Bhadra*, et les autres villes (*ādipura*), ce sont évidemment toutes ces fondations dont les noms commencent par Bhadra° et qui sont dues aux membres de la famille sacerdotale des prêtres du Devarāja : *Bhadr*eçvara fondé à Phnoṃ Sandak par un disciple de Çivasoma (*ISCC.*, p. 341), *Bhadr*odayeçvara érigé à Prásàt Prăṃ par un disciple du même Çivasoma (*BEFEO.*, XIII, VI, p. 17), trois liṅgas installés par Çikhāçiva sur le *Bhadra*giri (inscr. de Văt Thīpdĕi, A, st. 18, *Mél. S. Lévi*, p. 223), *Bhadrā*çrama et *Bhadrā*vāsa où, selon l'inscription de Bantāy Kdĕi, Çikhāçiva ou un autre maître de Çivācārya installe des liṅgas (*BEFEO.*, XXV, p. 355), enfin *Bhadra*giri, *Bhadra*paṭṭana, *Bhadrā*vāsa de l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ elle-même. Je crois donc que le texte sanskrit cité plus haut signifie simplement que le nom de *Bhadra*niketana rappelait celui des précédentes fondations ou domaines de la famille : on n'en saurait conclure que Bhadrayogi se trouvait dans le voisinage de Sdŏk Kăk Thoṃ. Il serait d'ailleurs surprenant que cette terre de Bhadrayogi, donnée aux ancêtres de Çivakaivalya par le roi de Bhavapura, c'est-à-dire Bhavavarman I, se trouvât dans l'actuelle résidence de Battambang où ce roi n'a laissé d'autre trace de sa domination que la courte inscription de Phnoṃ Bantāy Nāṅ (*ISCC.*, nº III), simple cri de victoire n'impliquant pas une occupation permanente du pays.

L'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ n'empêche donc pas de mettre Indrapura là où le témoignage combiné des inscriptions de Lolei et de Phum Mien invite à le placer, c'est-à-dire dans la région de Thbóṅ Khmüṃ. Les recherches futures aboutiront peut-être à une localisation plus précise : on peut dès maintenant songer au site de Bantāy Prei Nokor, dont le nom semble indiquer une ancienne ville royale, et dont les monuments, tout en appartenant à l'art khmèr

primitif, annoncent l'art classique par certains détails (PARMENTIER, *Art khmèr primitif*, I, p. 206).

C'est dans la région située immédiatement au Nord de Thbóṅ Khmüṃ, aux environs de Kračèḥ, que se trouve le temple de Lobò̈k Srót, dont l'un des piédroits porte une inscription de 703 ç. (781 A. D.), au nom d'un roi Jayavarman. Si, comme on le croyait au moment où j'ai publié cette inscription (*BEFEO*., V, p. 419), Jayavarman II avait régné jusqu'en 791 ç., il était impossible, à moins de le faire régner 90 ans et mourir au moins à 110 ans, de lui attribuer cette inscription, et j'ai provisoirement numéroté ce roi Jayavarman I *bis*. Mais puisque, selon la nouvelle chronologie que j'ai établie au début de cette note, Jayavarman II mourut en 776 ç., il n'y a plus rien d'impossible à ce que ce soit lui qui ait fondé le temple de Lobò̈k Srót, peut-être au lendemain de son retour de Javā et tout au début de son règne à Indrapura. Ceci n'est d'ailleurs qu'une hypothèse que je signale en passant. Si elle venait à être vérifiée, elle fournirait cependant une précieuse indication chronologique, en nous enseignant que le retour de Javā eut lieu avant 781 A. D.

III. KUṬI (dans le viṣaya Pūrvadiça). — En dehors de Kuṭi, l'inscription de Sdòk Kăk Thoṃ cite encore les terres de Siddhāyatana, de Vāhuyuddha et de Ve Dnop comme se trouvant dans le viṣaya Pūrvadiça ; une inscription de Pràsàt Kèv (*ISCC*., nº XV, A, 17) place dans le même district le domaine de Yogīçvarapura. Aucune de ces localités n'a été identifiée. M. Aymonier (*Cambodge*, II, p. 264 ; III, p. 501) cherche le Pūrvadiça ou « région orientale » dans l'Est du Cambodge actuel, à Thbóṅ Khmüṃ ou à Bà Phnoṃ : c'est la première hypothèse qui se présente naturellement à l'esprit, mais ce n'est pas la seule possible. Après la fondation d'Angkor, le nom de Pūrvadiça a pu être donné au district situé immédiatement à l'Est de la ville, et si je penche en faveur de cette interprétation, c'est que toutes les données relatives au pays de Kuṭi s'accordent pour le placer dans la banlieue Est d'Angkor Thom.

Le nom de Kuṭi se retrouve en effet sous la forme de *Kuṭī*çvara dans les inscriptions de Tép Praṇàm (khmèr, D, 2) et de Bàt Čüṃ (A, st. XX ; B, st. XXI ; khmèr, 2-3), et sous celle de *Kuṭi*taṭākaka « le petit étang de Kuṭi » dans une inscription du Pràḥ Vihār (*ISCC*., nº LXI, C, st. 10). Kuṭīçvara était certainement dans le voisinage immédiat de Bàt Čüṃ, monument situé à 500 m. au Sud du Sraḥ Srăṅ et à 600 m. au Sud-Est de Bantãy Kdĕi. « Une réelle ressemblance de noms » a poussé M. Aymonier à « se demander si le Kuṭīçvara n'était pas le grand temple voisin appelé aujourd'hui Bantãy Kdĕi » (*Cambodge*, III, p. 13, n. 2). Je suis assez disposé à partager cette opinion, mais en faisant cette réserve qu'il ne peut, à mon avis, s'agir du monument de Bantãy Kdĕi, contemporain du Bàyon, donc tardif, mais du site de ce monument sur lequel des édifices anciens ont pu disparaître lors de la construction du temple actuel. Cette identification gagnerait en vraisemblance s'il existait à Bantãy Kdĕi, ou dans les environs immédiats, des traces de ces

édifices anciens, et que ces traces correspondissent à des fondations de la famille sacerdotale des prêtres du Devarāja à qui Jayavarman II assigna la terre de Kuṭi. Une de ces traces existe : ce sont deux piédroits portant des inscriptions sanskrites du Xe siècle, retaillés ensuite sur une face en colonnettes hexagonales et réemployés dans la construction d'un sanctuaire annexe de Bantāy Kdĕi. M. Finot qui a publié ces inscriptions (*BEFEO.*, XXV, p. 354) croit que ces piédroits « n'ont pas été amenés de loin et qu'ils faisaient sans doute partie d'un temple situé dans la banlieue Est d'Angkor Thom ». Il est, à mon avis, infiniment probable qu'ils proviennent d'un monument situé à Bantāy Kdĕi même et démoli lors de la construction du grand temple qu'on voit aujourd'hui. Or, cette inscription de Bantāy Kdĕi émane précisément de Çivācārya, un des prêtres du Devarāja mentionnés dans l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ.

Je persiste en effet à croire, malgré les arguments de M. Finot (*loc. cit.*, pp. 354-355), que le Çivācārya des inscriptions de Bantāy Kdĕi et de Văt Thīpdĕi est le même que celui de la stèle de Sdŏk Kăk Thoṃ. M. Finot pense que Çivācārya ayant été, d'après l'inscription de Bantāy Kdĕi, hotar d'Īçānavarman II (circa 840-850 ç.) naquit vers 820 ç. au plus tard : il aurait eu ainsi 104 ans à l'avènement de Sūryavarman I en 924 ç., et il continua sous ce roi à faire, selon la stèle de Sdŏk Kăk Thoṃ, des fondations qui ne datent pas forcément de la première année de son règne. A cela je répondrai qu'il n'est dit nulle part que Çivācārya commença à exercer ses fonctions de hotar *dès le début* du règne d'Īçānavarman II. D'autre part, la stance XXXVII de l'inscription de Bantāy Kdĕi fait allusion à sa jeunesse (*yo pi vālo*) sous les règnes d'Īçānavarman et de ses successeurs immédiats. En supposant qu'il soit né une dizaine d'années plus tard que ne le pense M. Finot, soit entre 825 ç. et 830 ç., il a pu être hotar d'Īçānavarman II à la fin du règne, et il n'avait donc pas encore atteint la centaine au début de celui de Sūryavarman I. Or, d'après l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ (D, 41), c'est dans la seconde année de son règne que Sūryavarman I chargea Çivācārya de restaurer certains sanctuaires dévastés, mais Çivācārya mourut avant d'avoir pu exécuter cet ordre (*ibid.*, D, 42). Il dut donc mourir dans la même année, soit en 925 ç., c'est-à-dire entre 95 et 100 ans, si l'on adopte la date que j'ai proposée pour sa naissance. C'est un âge fort avancé, moins avancé toutefois que celui atteint par Maṅgalārtha, prince des professeurs sous le roi Çrī Çrīndrajayavarman, qui mourut à 104 ans (*BEFEO.*, XXV, p. 396).

Si mon raisonnement est juste, la présence à Bantāy Kdĕi d'une inscription émanant d'un des membres de la famille sacerdotale qui possédait par héritage la terre de Kuṭi, donne une certaine vraisemblance à l'identification de cette terre avec le site sur lequel s'élève le temple de Bantāy Kdĕi et dont le nom s'est conservé jusque dans la toponymie actuelle. Des fondations brahmaniques et des fondations bouddhiques, mentionnées respectivement dans les inscriptions de Bantāy Kdĕi et de Băt Čŭṃ, semblent avoir coexisté sur ce site à l'époque de Rājendravarman. Quant au Kuṭitaṭākaka mentionné plus haut,

c'est peut-être le Sraḥ Srăṅ lui-même, dont le creusage peut fort bien être antérieur à la construction du monument actuel de Bantāy Kdĕi.

IV. Hariharālaya. — Jayavarman II y résida deux fois et y mourut. M. Aymonier a proposé d'identifier Hariharālaya avec Prâḥ Khằn d'Angkor (*Cambodge*, III, pp. 469-470), et depuis lors aucune autre hypothèse n'a été formulée à ce sujet.

De Hariharālaya, l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ nous apprend en outre que ce fut la résidence de Jayavarman III et d'Indravarman I pendant toute la durée de leurs règnes (face C, l. 82, et D, l. 5). Yaçovarman y demeura sans doute tout au début du sien, avant qu'il allât s'installer dans sa nouvelle capitale de Yaçodharapura (Angkor Thom). Jayavarman III semble avoir été plus occupé de chasses à l'éléphant que de constructions, et l'on ne connaît pas de monument auquel son nom puisse être attaché avec quelque certitude.

Par contre, Indravarman I fut pour son époque un grand constructeur. Ses fondations nous sont parfaitement connues grâce aux inscriptions de Bàkô (*ISCC.*, XXXVI, st. 7 ; XLVI, st. 36), aux inscriptions digraphiques (XLIV-LIV, st. 15 ; LV, st. 16), aux stèles du Thnăl Bàrày (LVII-LX, A, 17), à la stèle de Tép Praṇàm (st. 17), et à l'inscription de Bàksĕi Cằṃkrŏṅ (st. 26, *JA.*, 1909, I, p. 491). Elles comprennent le creusage, commencé cinq jours après le sacre, de l'Indrataṭāka ou étang de Lolei ; la construction des six tours de Bàkô consacrées à Parameçvara (Jayavarman II) et aux autres ancêtres du roi, la construction de la pyramide de Bàkoṅ destinée au culte du liṅga Çrī Indreçvara, dont le nom associait dans un même vocable celui du dieu et celui du roi.

Toutes ces fondations sont groupées dans un espace relativement restreint, et constituent ce qu'on appelle le groupe de Rolûos. Elles présentent une remarquable analogie avec les fondations de Yaçovarman à Yaçodharapura, et, comme celles-ci, rappellent dans leurs noms celui du roi fondateur. L'Indrataṭāka ou étang de Lolei correspond au Yaçodharataṭāka ou Thnăl Bàrày, à la grande pièce d'eau, complément indispensable de toute purī qui se respecte. Le liṅga Indreçvara installé au Sud de la ville sur cette montagne artificielle qu'est la pyramide de Bàkoṅ correspond au Yaçodhareçvara installé au Sud de la capitale sur la colline naturelle du Phnoṃ Bằkhèṅ.

Puisque nous savons qu'Indravarman I résida à Hariharālaya, il semble assez naturel d'identifier ce site avec le groupe de Rolûos où nous le voyons exécuter des travaux que son fils Yaçovarman ne fera que répéter lors de la fondation de la nouvelle capitale Yaçodharapura. On peut même s'étonner qu'aucun auteur n'ait encore songé à une identification aussi simple, et cela est d'autant plus surprenant qu'il n'est nullement absurde de retrouver dans le nom même de *Lolei* un écho affaibli du vieux nom (Hariha)*rālaya*.

Cette identification n'intéresse pas que la toponymie. Si Hariharālaya correspond bien au groupe de Rolûos, et si la purī d'Indravarman doit être

cherchée à l'Ouest de l'étang de Lolei, on est obligé d'en conclure que ce fut une bien modeste cité, construite en matériaux périssables, puisqu'il n'en reste plus rien que les traces de l'étang utilisé aujourd'hui comme rizière, et quelques tours en brique. Si Hariharālaya, où Jayavarman II résida à deux reprises différentes et où restèrent ses deux successeurs pendant toute la durée de leurs règnes, n'a légué que ces maigres vestiges, il est peu probable qu'Amarendrapura et la purī du mont Mahendra en aient laissé de plus considérables.

V. Amarendrapura. — L'identification de cette résidence de Jayavarman II avec Bantāy Čhmàr, proposée autrefois par M. Aymonier (*Cambodge*, III, p. 470) a été reprise par M. Groslier qui lui a consacré un intéressant article (*BEFEO.*, XXIV, p. 359), dont les conclusions ont été adoptées par M. Finot (*BEFEO.*, XXV, p. 294). Mais M. Stern a combattu cette théorie (*Le Bàyon d'Angkor*, p. 161). Plaçant moi-même l'art du Bàyon, auquel appartient le temple de Bantāy Čhmàr, encore plus tard que ne le fait M. Stern, je ne puis que souscrire à ses conclusions. Mais cela ne veut pas dire que rien ne soit à retenir du mémoire de M. Groslier. Son argumentation serrée a montré qu'il faut chercher Amarendrapura dans la même région que Bantāy Čhmàr, c'est-à-dire dans le Nord de la résidence de Battambang. Mais si cette ville royale était construite comme Hariharālaya en matériaux légers et périssables, il est peu probable qu'il en reste quelque chose aujourd'hui.

VI. Mahendraparvata. — L'identification du mont Mahendra avec le Phnoṃ Kulên est un des résultats les plus sûrs auxquels aient abouti les travaux de M. Aymonier. L'absence de tout monument important sur cette colline a conduit cet auteur (*Cambodge*, III, p. 470) à placer la résidence de Jayavarman II au pied de la colline, aux ruines de Bĕṅ Mālā. La même raison a amené M. Finot à proposer Práḥ Khằn (*Mél. S. Lévi*, p. 198). Depuis les recherches de M. Stern, ces identifications ne sont plus soutenables. D'autre part, l'idée que l'identification de Hariharālaya avec Lolei permet de se faire d'une résidence de Jayavarman II, invite à chercher sur le Kulên tout justement ce que M. Goloubew y a récemment trouvé : des tours en brique qui semblent appartenir à une période intermédiaire entre l'art khmèr primitif et l'art d'Indravarman.

En résumé, Jayavarman II revint de Javā à une date qui n'est pas encore déterminée, mais qui serait un peu antérieure à 781 A. D., s'il venait à être prouvé qu'il est l'auteur de l'inscription de Lobŏ̀k Srót. Il régna quelque temps à Indrapura que j'ai localisé dans Thbôṅ Khmŭṃ, assez près de Sambór, l'ancien Çambhupura qui était le berceau de sa famille (cf. *infra*, p. 126). De là, il se dirigea vers la région située au Nord du Grand Lac, et, après avoir concédé à la famille de son chapelain le domaine de Kuṭi correspondant au site de Bantāy Kdĕi et à ses environs immédiats, il s'installa à Hariharālaya,

représenté aujourd'hui par Lolei et les autres monuments du groupe de Rolûos. Il alla ensuite fonder une nouvelle capitale à Amarendrapura, dans le Nord de la résidence actuelle de Battambang. Puis, en 802 A. D., il établit sa capitale sur le Mahendraparvata ou Phnoṃ Kulĕn : les tours de Pràsàt Daṃrĕi Kràp et autres petits monuments en brique sont probablement tout ce qu'il en reste. Enfin il revint à Hariharālaya, où il mourut en 854 A. D.

Telle fut, à mon avis, la carrière de Jayavarman II. De ses résidences successives, il ne reste presque rien, puisque les monuments de Rolûos ne furent construits que sous les règnes de ses successeurs et que la date des monuments découverts sur le Phnoṃ Kulĕn n'est pas encore déterminée avec certitude. Nous voilà loin de Bĕṅ Mālā, de Práḥ Khằn et de Banṭãy Čhmàr, et surtout de l'actuelle ville d'Angkor Thom avec ses 12 kilomètres de muraille d'enceinte en latérite et l'énorme masse de grès du Bàyon au centre, que M. Finot a essayé d'attribuer aussi à Jayavarman II (*BEFEO.*, XXV, p. 293). Les auteurs qui ont proposé ces identifications ne se sont pas assez rendu compte que de pareilles constructions nécessitaient des levées en masse de manœuvres et d'artisans, qui supposent à leur tour un pouvoir central fort et stable. Or, s'il est vrai que Jayavarman II fut un grand roi en ce sens qu'il refit l'unité du Cambodge et régna longtemps, il dut avoir au retour de son séjour en pays étranger des débuts difficiles, et ses continuels changements de résidence donnent l'impression d'une cour nomade, à la recherche du site favorable à la fondation d'une capitale définitive, et vivant en attendant dans des constructions en matériaux légers dont rien n'est parvenu jusqu'à nous.

XXI. — LA TRADITION GÉNÉALOGIQUE DES PREMIERS ROIS D'ANGKOR D'APRÈS LES INSCRIPTIONS DE YAÇOVARMAN ET DE RĀJENDRAVARMAN.

Le Cambodge primitif a laissé des vestiges d'un art remarquable, auquel M. Parmentier a consacré une magistrale étude [1]. Mais l'histoire de cette période, qui s'étend du milieu du VI[e] siècle à la fin du VIII[e], est en somme assez mal connue. Les données de l'épigraphie contemporaine sont maigres, et l'origine même des premiers rois dont elle mentionne les noms n'a été révélée que par les sources étrangères et par l'épigraphie de l'époque d'Angkor.

Après les belles recherches de M. Pelliot sur le Fou-nan (*BEFEO.*, III, pp. 248-303 ; IV, pp. 285-412), M. Finot a montré que les traditions dynastiques des rois du Fou-nan avaient été adoptées par les premiers rois du Cambodge (*Mél. S. Lévi*, pp. 205-212 ; *BCAI.*, 1911, pp. 31-37). J'ai indiqué que ces traditions avaient leur origine dans l'Inde, à la cour des Pallavas (*BEFEO.*, XI, p. 391), et MM. Przyluski et Goloubew ont pu remonter plus haut encore dans le passé (*Etudes asiatiques*, II, pp. 265-284 ; *BEFEO.*, XXIV, pp. 501-510). Enfin, j'ai localisé dans la région de Bàsăk le site de la principauté d'où étaient issus les rois du Cambodge primitif (*BEFEO.*, XVIII, IX, pp. 1-3).

Le siège de cette principauté peut même être identifié avec plus de précision encore, grâce aux renseignements que donne l'histoire des Souei sur la capitale du Tchen-la. Ces renseignements sont antérieurs au règne d'Īçānavarman I, puisque ce roi arriva au pouvoir au moment où la dynastie des T'ang remplaçait celle des Souei. D'après le *Souei chou*, la capitale du Tchen-la était proche d'une montagne nommée *Ling-kia-po-p'o*, sur le sommet de laquelle il y avait un temple ; à l'Est de la ville résidait un génie nommé *P'o-to-li*, auquel on offrait des sacrifices humains. Le nom de la montagne se laisse aisément restituer en *Liṅgaparvata*, qui est le nom ancien de la colline de Văt Phu (*BEFEO.*, II, p. 205). Quant à celui du génie, on peut y reconnaître les deux premières syllabes de *Bhadreçvara*, qui était précisément le nom du dieu vénéré à Văt Phu (AYMONIER, *Cambodge*, II, p. 162 ; *BEFEO.*, XII, II, p. 7). Le pays (*sruk*) de Bhadreçvarāspada est aussi mentionné dans une inscription de Văt Phu, comme faisant partie du viṣaya de Çreṣṭhapura (*BEFEO.*, XV, II, p. 107). Il résulte de ces rapprochements que la capitale du Tchen-la, qui sans doute n'était autre que Çreṣṭhapura, se trouvait dans les environs immédiats du monument de Văt Phu, et que, si les renseignements recueillis dans l'histoire des Souei ne sont pas antérieurs à cette dynastie, Çreṣṭhapura

---

(1) *L'art khmèr primitif*. Paris, 1927, 2 vol. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, t. XXI-XXII.)

resta la capitale des premiers rois du Cambodge jusqu'à la fondation par Īçānavarman I de la ville d'Īçānapura, qui correspond sans doute aux ruines de Saṃbór-Prei Kŭk. Quant à Bhavapura, résidence de Bhavavarman I, si ce n'est pas tout simplement le nom que prit Çresṭhapura pendant le règne de ce roi ([1]), son site reste à trouver.

L'objet de la présente étude est d'examiner les traditions officielles des rois d'Angkor sur leur origine et sur les liens qui les rattachaient aux rois du Cambodge primitif. Même si ces traditions sont entachées d'inexactitude, il n'est pas sans intérêt pour l'histoire de savoir comment les fondateurs d'Angkor se représentaient ou voulaient qu'on se représentât leurs lointaines origines.

On sait qu'une des parties essentielles de toute inscription sanskrite un peu longue est la généalogie (*vaṃça*) du roi régnant : c'est là que se trouvent les données qui intéressent la présente recherche. Mais ces généalogies sont à prendre *cum grano salis*. Dans bien des cas, elles semblent avoir été forgées de toutes pièces pour justifier la présence sur le trône d'un prince qui y avait peu de droits, ou pour le rattacher à une maison éteinte dont il tenait à passer pour l'héritier. Elles n'en sont pas moins instructives pour cela, plus instructives même que si elles nous rapportaient fidèlement l'origine obscure des usurpateurs. A travers leur verbiage transparaissent d'intéressantes traditions historiques, et le mal que les généalogistes se donnent parfois pour rattacher leur roi à telle famille princière nous est un sûr garant de l'importance que celle-ci avait à leurs yeux.

De tous les rois d'Angkor, Yaçovarman et Rājendravarman sont ceux qui ont laissé les généalogies les plus détaillées et remontant le plus loin dans le passé. Celle de Yaçovarman est exposée dans les inscriptions dites « digraphiques », et dans les stèles du Thnăl Bàrày : Barth en a condensé les données sous forme de tableau dans *ISCC.*, p. 361. Celle de Rājendravarman est actuellement connue par quatre inscriptions : Bàksĕi Čàṃkrŏn (*JA.*, 1909, I, p. 467), Mébŏn (*BEFEO.*, XXV, p. 309), Pràsàt Prăṃ (*BEFEO.*, XIII, vi, p. 17) et Pràsàt Kok (inédite, K. 339, cf. *JA.*, 1882, II, p. 165).

Un premier point digne de remarque, et prouvant bien le caractère artificiel de ces *vaṃças*, est la manière suspecte dont Yaçovarman est rattaché à Jayavarman II. Le père de Yaçovarman, Indravarman I, qui succéda directement au fils de Jayavarman II, ne semble avoir eu aucune prétention à ce sujet. Sa généalogie le donne simplement comme le fils de Pṛthivīndravarman et d'une princesse fille d'un certain Rudravarman qui était gendre de Nṛpatīndravarman. Il ne fait donc pas figurer Jayavarman II parmi ses ancêtres, et cela est d'autant plus frappant que le temple de Bàkŏ, sur les linteaux duquel

---

(1) L'inscription de Tà Prohm, qui cite concurremment ces deux villes (st. vii et ix), ne favorise pas cette hypothèse.

est gravée cette généalogie, est précisément consacré à Jayavarman II sous son nom posthume de Parameçvara. Si Indravarman I avait eu quelque lien de parenté avec lui, il n'eût pas manqué de s'en targuer. Son fils Yaçovarman incorpore Jayavarman II à sa généalogie d'une façon assez confuse et embarrassée : d'une part, l'oncle maternel de la mère de Jayavarman II était un ancêtre de l'arrière-grand-père maternel de Yaçovarman ; d'autre part, le frère puîné de la mère de l'épouse de Jayavarman II était Rudravarman, dont un neveu fut grand-père paternel de Yaçovarman. Cinquante ans plus tard, Rājendravarman élague hardiment cet arbre généalogique par trop touffu, et dit tout simplement dans l'inscription de Bàksĕi Čăṃkrŏṅ qu'Indravarman I, père de Yaçovarman, était un neveu de Jayavarman II.

Les prétentions de Yaçovarman ne se bornaient d'ailleurs pas à un lien de parenté plus ou moins direct avec le roi qui établit sa capitale sur le mont Mahendra. Sans même parler d'Agastya, ce « brâhmane originaire de l'Āryadeça », c'est-à-dire de l'Inde, représenté comme l'auteur de sa lignée maternelle, et peut-être identique au fameux Agastya des légendes védiques et épiques qui joue un si grand rôle dans les légendes relatives à l'hindouisation de l'Indonésie [1], — Yaçovarman prétendait descendre de trois anciennes maisons princières. Par la famille maternelle du prince Rājendravarman, grand-père maternel de sa mère, il se réclamait des rois suprêmes de Vyādhapura (*Vyādhapurādhirāja*). Il se rattachait à la maison de Çambhupura par Puṣkarākṣa, ancêtre de sa mère en ligne masculine et arrière-grand-oncle maternel de Jayavarman II, et par ce même Rājendravarman « qui fut aussi roi dans Çambhupura » [2]. Mais Puṣkarākṣa, « qui était devenu roi dans Çambhupura », descendait des seigneurs d'Aninditapura (*Aninditapureçvara*), et par lui Yaçovarman pouvait se dire issu de ces derniers. Ainsi donc, par sa mère d'une part, et d'autre part par Jayavarman II, auquel ses généalogistes le rattachaient tant bien que mal du côté de son père, Yaçovarman se donnait comme l'héritier des anciennes familles princières ou royales de VYĀDHAPURA, de ÇAMBHUPURA et d'ANINDITAPURA. Il s'agit de rechercher quel fut le rôle joué par elles dans l'histoire du Cambodge primitif, afin de démêler les raisons qui poussèrent Yaçovarman à s'en prétendre issu.

---

[1] POERBATJARAKA, *Agastya in den Archipel*, Leiden, 1926. — O. GANGOLY, *The cult of Agastya and the origin of Indian colonial art* (Rūpam, n° 25, January 1926, pp. 1-16).

[2] Bien qu'il ait été roi de Çambhupura, je l'appelle le prince Rājendravarman pour le distinguer du roi de ce nom qui régna à Angkor de 944 à 968 A. D. et dont il sera question plus bas. Le tableau généalogique dressé par Barth (*ISCC.*, p. 361) porte que ce prince Rājendravarman était *roi de Vyādhapura et de Çambhupura*, ce qui a con- duit M. G. Maspero (*Empire khmèr*, p. 28) à en faire l'unificateur du Cambodge après la sécession du VIII siècle. M. Aymonier (*Cambodge*, III, p. 462) ne semble pas par- tager cette opinion. En réalité, le texte sanskrit des inscriptions digraphiques dit seulement que la mère du prince Rājendravarman était de la famille des rois de Vyā- dhapura, et qu'il fut lui aussi (comme son aïeul Puṣkarākṣa) roi dans Çambhupura.

1. VYĀDHAPURA. — Cette ville est mentionnée à diverses reprises dans l'épigraphie de l'époque d'Angkor. C'est dans son territoire que se trouvait le pays de *Vnur Kaṃdvat*, patrie de ce Yogīçvara dont des fondations font l'objet des inscriptions de Văt Èk (AYMONIER, *Cambodge*, II, p. 301) et de Pràsàt Kèv (*ibid.*, III, p. 39). Vyādhapura est cité aussi dans l'inscription de Pàlhàl (st. XXI, *BEFEO.*, XIII, VI, p. 29) et dans celle de Nắk Tà Čiḥ Kô (inédite, K. 228, A, 19). Mais aucune de ces références ne renseigne sur le site de Vyādhapura. M. Aymonier, ayant lu dans une inscription de Bantāy Prāv (*Cambodge*, II, p. 331) le nom d'un fonctionnaire provincial nommé *Loñ Vrai Krapās Vyādhapura* [1], en conclut que Vyādhapura devait se trouver dans l'actuelle province de Prei Krebàs, et proposa de l'identifier avec Añkor Bórei, qui s'appelait au XVIIe siècle *Brai Krapās Nagarādhipati* (*ibid.*, I, p. 197), et dont le site a livré des sculptures de style très archaïque [2].

On s'est peut-être un peu trop hâté d'adopter cette identification comme un article de foi. Ce n'est pas l'habitude, dans l'épigraphie khmère, de désigner la même localité par deux noms accolés ; et, pour ma part, je préférerais traduire *Loñ Vrai Krapās Vyādhapura* par « Loñ de Vrai Krapās et de Vyādhapura » ou bien « Loñ de Vrai Krapās *dans (le territoire de)* Vyādhapura ». La comparaison avec d'autres cas analogues enseigne que c'est la seconde interprétation qui est la bonne. C'est ainsi que, dans l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ, *sruk Kuṭi Pūrvadiça* (D, 11) signifie sûrement « Kuṭi *dans le district de* Pūrvadiça », et que *sruk Bhadrayogi Jeṅ Vnaṃ* (*ibid.*) est sûrement à traduire par « Bhadrayogi *dans le district de* Jeṅ Vnaṃ » ; de même, dans une inscription de Pràsàt Kèv (AYMONIER, *Cambodge*, III, p. 39), *Vraḥ Sruk Bhīmapura* doit signifier « Vraḥ Sruk *dans le territoire de* Bhīmapura ». Tout ce qu'on peut conclure de l'inscription de Bantāy Prāv est donc que Vrai Krapās se trouvait dans le territoire de Vyādhapura et, en bonne méthode, l'identification de Vyādhapura avec une localité déterminée des environs de l'actuel Prei Krebàs devrait être basée sur un texte provenant de cette localité et donnant à celle-ci le nom de Vyādhapura.

Ce texte existe : c'est une inscription de Văt Čakret, province de Bà Phnoṃ (*ISCC.*, n° LXIII), qui, commémorant une donation de Harṣavarman I, fils de Yaçovarman, dit (st. IV) :

kamvujendrādhirājo sau jagadgītaguṇāmvudhiḥ
adrivyādhapureçe dāt ṣat kāntāḥ pratipakṣakam

(1) Cette inscription K. 222 est reproduite dans le *Corpus des inscriptions du Cambodge*, pl. CIX. Le passage utilisé par M. Aymonier se trouve à la l. 19 et se lit : *tai kansa man loñ vrai krapās vyādhapura vargga kaṃsteṅ ªlā ni dau sruk viṅ prajeṅ oy tai kansa ta kaṃsteṅ jvan ta vraḥ* « La tai Kansa : un Loñ de Vrai Krapās Vyādhapura qui fait partie de la clientèle du Kaṃsteṅ, prenant congé (de celui-ci) pour retourner en son pays, lui donna en présent d'adieu cette tai Kansa que le Kaṃsteṅ offre au dieu ». (Traduction Aymonier.)

(2) PARMENTIER, *Art khmèr primitif*, I, p. 118.

« Ce roi des rois des Kambujas, qui voyait l'océan de ses qualités chanté par le monde entier, a donné à Adrivyādhapureça six femmes charmantes pour chaque quinzaine. »

Comme il n'est pas question d'autre chose dans le texte, la donation à Adrivyādhapureça est certainement l'objet même de cette inscription, et le temple qui portait ce nom est à chercher sur le site ou dans le voisinage immédiat du site d'où provient la stèle, c'est-à-dire au pied de la colline de Bà Phnoṃ. Bergaigne (*ISCC.*, p. 551) propose de traduire Adrivyādhapureça par « le Seigneur (Çiva) de la ville des chasseurs de la montagne », mais il indique en note le rapprochement avec le Vyādhapura de l'inscription de Pràsàt Kèv, rapprochement dont M. Aymonier n'a pas tenu compte, sans doute parce qu'il n'est pas favorable à son identification de Vyādhapura avec Aṅkor Bórei. Je crois qu'on peut traduire Adrivyādhapureça par « le Çiva de Vyādhapura sur la montagne », identifier cette montagne avec Bà Phnoṃ et chercher au pied de cette colline le site de Vyādhapura. Cela n'est d'ailleurs nullement en contradiction avec l'inscription de Bantāy Prāv. Si *Vrai Krapās* correspond bien à l'actuel Prei Krebàs, Bà Phnoṃ n'en est séparé que par le Mékong et pouvait fort bien comprendre Aṅkor Bórei parmi les localités de son territoire.

On place généralement à Vyādhapura la capitale du « Tchen-la d'eau », c'est-à-dire de la partie méridionale du Cambodge pendant la sécession du VIII[e] siècle (Maspero, *Empire khmèr*, p. 28). C'est une hypothèse qui demeure possible, même si l'on met Vyādhapura à Bà Phnoṃ, mais ce n'est qu'une hypothèse qu'aucune donnée épigraphique n'est venue confirmer jusqu'à présent ; en tout cas le nom de *P'o-lo-t'i-pa* que les historiens chinois donnent à la capitale du Tchen-la d'eau, ne se laisse pas restituer en Vyādhapura. Quoi qu'il en soit, je ne crois pas que ce soient les rois du Tchen-la d'eau que les généalogistes de Yaçovarman désignent par l'expression : *Vyādhapurādhirāja*, « les rois suprêmes de Vyādhapura ».

Le nom de la colline de Bà Phnoṃ est ancien, et est attesté au X[e] siècle sous la forme *Vraḥ Vnaṃ* dans une inscription trouvée à Phum Mien, à une cinquantaine de kilomètres au Nord (Aymonier, *Cambodge*, I, p. 283). C'est sûrement cette « sainte montagne » que l'inscription de Vāt Čakret désigne par le mot *adri*, et c'est très probablement sur son faîte que résidait le Çiva *Giriça* mentionné au VII[e] siècle dans une stèle trouvée à Kdĕi Aṅ Čūṃnik, à 15 kilomètres au Sud de Bà Phnoṃ (*ISCC.*, n° IX). Gerini (*Researches*, p. 209) a proposé de chercher à Bà Phnoṃ le site de la capitale du Fou-nan, et de reconnaître dans ce nom une transcription chinoise du mot *vnaṃ* = *phnoṃ*, « montagne ». Les recherches de M. Finot (*Mél. S. Lévi*, p. 203 ; *BCAI.*, 1911, p. 29 ; *JA.*, 1927, I, p. 126) confirment la seconde partie de cette proposition. Le fait que dès le VII[e] siècle la colline de Bà Phnoṃ avait un caractère sacré en renforce la première. Plusieurs autres indices achèvent de rendre l'hypothèse très vraisemblable.

Dans une autre inscription de Kdĕi Aṅ Čŭṃnik (*ISCC.*, n° XI), figure une généalogie de fonctionnaires qui se sont succédé au service de plusieurs rois, depuis Rudravarman jusqu'à Jayavarman I. Cette famille était établie depuis longtemps dans la région; ses membres se transmettaient héréditairement le gouvernement de la ville d'Āḍhyapura :

paçcād āḍhyapurasyāsya yoddhyakṣatve kulakramāt
yogyoyam iti satkṛtya svayaṃ rājñā niyojitaḥ

« Puis selon l'ordre de succession dans la famille, le roi (Jayavarman I) ayant reconnu qu'il était l'homme convenable, l'établit (Siṃhadatta) avec honneur dans le gouvernement de cette (ville d') Āḍhyapura. » (*ISCC.*, XI, 18; cf. IX, B, 9.)

Le démonstratif, qui revient d'ailleurs dans la strophe suivante (*idam Āḍhyapuram*) prouve qu'Āḍhyapura correspond au site de Kdĕi Aṅ, et l'on en peut conclure que cette famille exerçait ses fonctions héréditaires dans la province de Bà Phnoṃ, à peu de distance au Sud de la colline. Or le premier roi mentionné dans l'inscription comme protecteur de cette famille, qui lui fournit deux médecins, est un roi Rudravarman, dans lequel on s'accorde à reconnaître le dernier roi du Fou-nan, le Lieou-t'o-pa-mo des Chinois (*BEFEO.*, III, p. 301 ; *JA.*, 1909, I, p. 479). Je ne puis attribuer au hasard le fait que la seule inscription du Cambodge qui nomme un roi du Fou-nan, et qui par surcroît fasse allusion à la conquête de Bhavavarman I (*svaçaktyākrāntarājya*, st. 5), provienne des environs immédiats de Bà Phnoṃ dont le nom rappelle celui du Fou-nan, et qu'elle émane d'une famille établie dans le pays depuis le temps du roi Rudravarman mentionné par les Annales chinoises comme ayant régné sur le Fou-nan.

On peut citer encore un autre indice en faveur de cette hypothèse. J'ai dit que Giriça était le vocable sous lequel était adoré le Çiva résidant sur la montagne de Bà Phnoṃ. Or c'est précisément ce vocable, qui rappelait le nom même du pays (*giri* = *vnaṃ*), que Citrasena-Mahendravarman choisit pour désigner les liṅgas, qu'il élève en divers endroits en commémoration de sa victoire sur le Fou-nan :

jitvemaṃ deçam akhilaṅ giriçasyeha bhūbhṛti
liṅgan niveçayām āsa jayacihnam ivātmanaḥ

« Après avoir conquis toute la contrée, il a, sur ce mont [1], établi ce liṅga de Giriça comme le signe de sa victoire. » (*BEFEO.*, III, p. 442 ; XXII, p. 58.)

[1] Une des inscriptions commémorant l'érection du liṅga Giriça provient de la colline de Phu Lăkhŏn, mais celles de Khăn Thevāda ne sont pas sur une hauteur, comme le voudrait le texte. Cette particularité, jointe au fait qu'il y a *deux* inscriptions au même endroit, laisse supposer que Khăn Thevāda est l'endroit où ces inscriptions furent préparées et gravées, mais qu'elles étaient destinées à être placées en quelque autre endroit.

Ces témoignages concordants amènent à placer au pied de la colline de Bà Phnoṃ, en un point qui reste à déterminer d'une manière plus précise, la capitale du Fou-nan. Celle-ci, selon les historiens chinois, était à 500 *li* de la mer (*BEFEO.*, III, p. 263), position qui n'est pas en conflit avec la situation de Bà Phnoṃ par rapport à l'embouchure du Mékong. C'est la sainte montagne de Bà Phnoṃ qui correspondrait ainsi au mont Mo-tan, sur lequel, au dire du bonze Nāgasena, le dieu Maheçvara descendait sans cesse et était l'objet d'un culte. (*Ibid.*, p. 260.)

On s'étonnera peut-être que la région de Bà Phnoṃ n'ait livré aucune inscription antérieure au règne d'Īçānavarman I (Văt Čakret, *ISCC.*, n° VI), et que l'épigraphie de Bhavavarman I et de son frère Citrasena-Mahendravarman ne dépasse pas Thma Krê vers le Sud. (Les inscriptions de Hăn Čei et de Svày Čhno, *ISCC.*, n^os I et II, qui mentionnent Bhavavarman I, sont postérieures à son règne.) Mais on s'est trop pressé d'attribuer à une méprise, ou à une confusion, les témoignages chinois qui font d'Īçānavarman I le conquérant du Fou-nan (*BEFEO.*, III, p. 275). M. Finot « pense que les données, à première vue contradictoires, des sources chinoises peuvent être conciliées en admettant que le Fou-nan a été vaincu une première fois par Citrasena, commandant l'armée khmère pour son frère le roi Bhavavarman I (vers 540 A. D.), et qu'il a été ensuite refoulé vers la Cochinchine orientale, où il aurait conservé un port jusqu'à la fin du VIIe siècle ». (*JA.*, 1927, I, p. 186.) L'identification de la capitale du Fou-nan avec Vyādhapura, au pied de la colline de Bà Phnoṃ, et l'absence en ce point d'inscriptions antérieures à Īçānavarman I, confirment ces vues, et laissent supposer que la conquête du Fou-nan par Citrasena consista dans la prise de possession des provinces du Nord, avec peut-être un raid sur la capitale, mais que cette dernière ne fut définitivement occupée que par Īçānavarman I. La lumière sur ce point ne sera définitive que le jour où l'on aura réussi à trouver l'équivalent khmèr ou sanskrit du nom de *T'ö-mou*, l'ancienne capitale du Fou-nan, et à identifier la ville de *Na-fou-na*, qui était située au Sud de la précédente, et où les rois du Fou-nan durent émigrer pour se mettre à l'abri des incursions du Tchen-la (*BEFEO.*, III, p. 274).

De ce qui précède il résulte que Yaçovarman, en disant que son arrière-grand-père Rājendravarman « avait pour ancêtres du côté de sa mère la lignée des rois suprêmes (*adhirāja*) de Vyādhapura », prétendait se rattacher à la famille royale du Fou-nan. On remarquera à ce propos que les rois de Vyādhapura sont désignés par le titre de *adhirāja*, qui s'applique mieux aux souverains d'un vaste empire qu'aux rois d'une dynastie locale, et l'on en vient à se demander si *adhirāja* ne serait pas un synonyme de *sārvabhauma*, titre que les inscriptions de Khăn Thevăda et de Phu Läkhŏn donnent au grand-père de Bhavavarman et de Citrasena-Mahendravarman. S'il pouvait être prouvé par surcroît que le « monarque universel » (*sārvabhauma*) dont Bhavavarman était le petit-fils, n'était autre que l'*adhirāja* du Fou-nan, dans l'espèce Rudravarman, dernier roi mentionné par les historiens chinois, les

vues de M. Pelliot et de M. Finot sur la chute du Fou-nan et les débuts du Cambodge proprement dit recevraient une éclatante confirmation. Pour ces auteurs, en effet, le roi du Fou-nan Rudravarman, qui succéda à son père en 514 et dont la dernière ambassade à la cour de Chine date de 539, serait à identifier avec le Rudravarman nommé dans l'inscription de Bàksĕi Càṃkròṅ [1] comme chef de branche des rois tirant leur origine de Kauṇḍinya-Somā, rois qui gouvernèrent le pays après les successeurs de Çrutavarman et dont descendait Jayavarman II (st. XVI-XIX). A la mort de Rudravarman, « qui peut avoir vécu jusque dans la seconde moitié du VIe siècle et avoir laissé une succession disputée entre deux prétendants » (Finot, *Mél. S. Lévi*, p. 211; *BCAI.*, 1911, p. 36), « deux princes, l'un vivant au Fou-nan, et l'autre de ligne collatérale peut-être, qui serait Bhavavarman apanagé dans le Nord, se seraient simultanément prétendus héritiers légitimes [2], et Bhavavarman aurait triomphé par les armes du prétendant proclamé dans la capitale » (Pelliot, *BEFEO.*, III, p. 302). Si Bhavavarman, roi du Tchen-la, était réellement le petit-fils de Rudravarman, roi du Fou-nan, cette théorie se trouverait confirmée du même coup. Les liens de Bhavavarman avec la race lunaire, avec le couple mythique Kauṇḍinya-Somā et avec Rudravarman, dernier roi du Fou-nan, seraient des liens réels, et il deviendrait inutile d'expliquer l'adoption par Bhavavarman des traditions dynastiques du Fou-nan, comme le fait prudemment M. Finot, par le désir « de dissimuler le plus possible sa victoire derrière sa prétendue légitimité » (*loc. cit.*).

II. Çambhupura. — Si, comme on vient de le voir, l'identification de Vyādhapura avec Aṅkor Bórei, mise en avant par M. Aymonier, est sujette à revision, celle de Çambhupura avec Saṃbór sur le Mékong, proposée par le même auteur (*Cambodge*, I, p. 309), est certainement correcte. Elle repose sur la mention de Çambhupura dans une inscription provenant de Tà Kiṅ, à 3 kilom. de l'actuel Saṃbór : on en trouvera le texte et la traduction à la suite de la présente étude. L'abondance des vestiges de la période primitive dans la région de Saṃbór (Parmentier, *Art khmèr primitif*, I, p. 213) prouve l'importance de ce site du VIe au VIIIe siècle. Une découverte postérieure aux recherches de M. Aymonier apporte une confirmation indirecte à son hypothèse, et en même temps prouve l'exactitude des données de la généalogie de Yaçovarman sur un point particulier. Je veux parler de l'inscription sanskrite de Práḥ Thāt Kvan Pir, à 50 kilom. au Sud-Est de Saṃbór, qui relate la fondation en 638 ç. (716 A. D.) d'un Çrī Puṣkareça par un personnage du

---

(1) Identification que j'ai combattue autrefois (*JA.*, 1909, I, p. 481), mais à laquelle je suis maintenant disposé à me rallier.

(2) Ces compétitions pourraient avoir eu leur origine dans le fait que Rudravarman était le fils d'une concubine qui succéda à son père Jayavarman, à la place de l'héritier légitime (*BEFEO.*, III, p. 270).

nom de Puṣkara. M. Finot (*BEFEO.*, IV, p. 676), d'accord avec M. Pelliot (*ibid.*, p. 214), a reconnu dans ce dernier le Puṣkarākṣa des inscriptions digraphiques, « qui était devenu roi dans Çambhupura ».

Çambhupura fut-il, comme le croit M. Maspero (*Empire khmèr*, p. 28), la capitale du « Tchen-la de terre » pendant la sécession ? C'est là une hypothèse plausible, mais qui ne suffit pas à expliquer la présence de Puṣkarākṣa, roi de Çambhupura, dans la généalogie de Yaçovarman. Si Puṣkarākṣa figure dans cette généalogie, c'est à titre d'arrière-grand-oncle maternel de Jayavarman II. Les liens de ce dernier avec Çambhupura sont d'ailleurs attestés par l'inscription de Tà Kiñ, suivant laquelle les serviteurs héréditaires du dieu de Çambhupura étaient des parents de Jayavarman II (v. *infra*, appendice). Ces liens nous font comprendre pourquoi c'est dans la région de Thbóṅ Khmŭṃ, voisine de celle de Saṃbór, que Jayavarman II vint s'établir à son retour de Javā (cf. étude précédente), — et aussi pourquoi ce sont des inscriptions de Saṃbór qui fournissent les traces les plus anciennes de l'apothéose et de ce culte du roi-dieu élevés par Jayavarman II au rang de religion officielle et nationale (cf. *BCAI.*, 1911, pp. 48-49) (¹).

Les rois de Çambhupura, auxquels Yaçovarman se rattachait directement par son arrière-grand-père maternel, le prince Rājendravarman, et indirectement par Jayavarman II, furent peut-être, pendant la période troublée du VIIIe siècle, les représentants de la « légitimité », et c'est sans doute à ce titre qu'ils figurent dans sa généalogie. M. Finot a observé que « Jayavarman II semble n'avoir eu d'autre droit au trône que d'être l'arrière-petit-neveu par les femmes de Puṣkarākṣa, rāja de Çambhupura » (*BEFEO.*, XV, II, p. 57). Mais ce droit, d'où Puṣkarākṣa lui-même le tenait-il ? D'après les inscriptions digraphiques, il le tenait de ses ancêtres, les seigneurs d'Aninditapura.

III. Aninditapura. — Ce n'est pas une ville légendaire. Elle existait encore au Xe siècle, ainsi qu'il ressort d'une inscription de Bantāy Kdĕi (*BEFEO.*, XXV, p. 354) où est mentionnée la fondation à Aninditapura de « deux parts de liṅga » et d'une image de Bhīma par Çikhāçiva, grand-oncle et maître de Çivācārya (st. xxvii). C'est précisément dans le territoire d'Aninditapura que se trouvait, d'après l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ, le pays de Çatagrāma, d'où était originaire la famille de Çivācārya (²) ; et c'est sans doute à titre de dieu tutélaire de sa famille que, dans l'inscription de Bantāy Kdĕi, Çivācārya « adore Çaṃkara qui porte le nom de Çrī Çivaliṅga et qui a son

(¹) A ce propos, il est permis de se demander si *janapada* de l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ (C, 71) est bien un nom propre, et s'il ne vaut pas mieux comprendre que, pour établir le culte du Devarāja sur le mont Mahendra, Jayavarman II fit venir le brāhmane Hiraṇyadāma *aṃvī janapada* « de son pays ».

(²) Sur l'identité du Çivācārya de Bantāy Kdĕi et de celui de Sdŏk Kăk Thoṃ, cf. l'étude précédente, *supra*, p. 120.

séjour à Aninditapura », juste après les invocations à Çiva, Kṛṣṇa, Brahmā, Umā et Bhāratī (st. vi).

Sur le site probable d'Aninditapura, une stèle découverte en septembre 1928 à Pràsàt Trapăṅ Run (près du kilom. 280 de la route de Phnoṃ Pẽñ à Angkor) et publiée par M. Finot (*supra*, p. 58), donne quelques indications qui ne sont pas aussi précises qu'on le voudrait, mais qui permettent de circonscrire les recherches. Le nom d'Aninditapura apparaît une première fois dans la st. xvi du texte sanskrit comme patrie de Jayendradāsa (*alias* Jayendravallabha), serviteur de Jayavarman II, ce qui ne nous apprend rien ; et de la st. xviii il semble résulter que les villages de Vvaṅ et de Valikarpūra se trouvaient dans Aninditapura, ce qui ne nous en apprend pas davantage. Mais le texte khmèr (ll. 6-7) nous dit qu'à l'Est du pays de Vrai Karaṅ, qui correspond au site de Pràsàt Trapăṅ Run, se trouvait une terre dépendant du pays de Jnvāl et située dans Aninditapura. On peut conclure de ce passage que la région à l'Est du lieu où a été découverte l'inscription faisait partie du territoire d'Aninditapura. Cela ne donne pas encore une localisation précise de la ville elle-même, car les territoires (*pramān*) dépendant des grandes cités de l'ancien Cambodge semblent avoir été très étendus, à en juger par l'exemple d'Amoghapura qui correspondait en gros à l'actuelle résidence de Battambang. Le témoignage de la stèle de Trapăṅ Run limitera du moins les recherches à la région située à l'Est d'Angkor, sur la rive Nord du Grand Lac.

Quel rôle jouent dans la généalogie de Yaçovarman les seigneurs d'Aninditapura ? Pour pouvoir répondre à cette question, il faut étudier maintenant la généalogie de Rājendravarman.

Les inscriptions de Bàksĕi Čăṃkrŏṅ, de Pràsàt Prằṃ et de Pràsàt Kok s'accordent à faire de Rājendravarman un frère aîné de Harṣavarman II. Ce dernier étant fils de Jayavarman IV, on en a naturellement conclu que Rājendravarman était le fils aîné de Jayavarman IV, qui pour une raison inconnue n'aurait régné qu'après le fils cadet.

Cette interprétation semble à première vue confirmée par la strophe xxxiv de l'inscription de Bantãy Kdĕi que M. Finot traduit : « Celui-ci (Çivācārya) fut le digne hotar d'Īçānavarman (II), de Jayavarman (IV), de Harṣavarman (II), et ensuite de son fils (Rājendravarman), aussi glorieux qu'Indra. » Pour qui n'est pas prévenu, il semble ressortir de ce passage que Rājendravarman était fils de Harṣavarman II, ce qui est impossible, ou du moins en contradiction avec tous les autres témoignages. M. Finot a sans doute voulu dire : hotar d'Īçānavarman II, de Jayavarman IV, de Harṣavarman II, et de l'(autre) fils (de Jayavarman IV), c'est-à-dire de Rājendravarman. Mais ce n'est pas non plus ce que dit le texte :

Çrīçānavarmmaṇo yo rho hotā Çrījayavarmmaṇaḥ
Çrīharṣavarmmaṇo bhūyas tatsūnor Indratejasaḥ

que je propose de traduire : « Celui-ci fut le digne hotar d'Īçānavarman II, de Jayavarman IV et *de son fils Harṣavarman II*, aussi glorieux qu'Indra. » Il serait surprenant en effet, si *tatsūnor* indiquait un quatrième roi, que *tat* ne se rapportât pas au dernier personnage mentionné, et plus surprenant encore que Rājendravarman, le roi régnant, ne fût pas désigné ici par son nom. Je ne crois pas qu'il soit question de Rājendravarman avant la strophe xxxix, où son nom apparaît en toutes lettres avec la date de son avènement, et je prends *tatsūnor* comme une apposition à *Çrīharṣavarmmaṇo*, dans laquelle *tat* se rapporte à Jayavarman IV. Cette strophe xxxiv de l'inscription de Bantāy Kdĕi, ne mentionnant pas Rājendravarman, n'a pas à entrer en ligne de compte, et n'apporte aucune confirmation à sa filiation, telle qu'on l'a déduite des données de Bàksĕi Čàṃkrŏṅ, de Pràsàt Pràṃ et de Pràsàt Kok (1).

La grande stèle récemment découverte à Mébŏn et publiée par M. Finot (*BEFEO.*, XXV, p. 309) donne en apparence une filiation toute différente : « Suivant les stances viii-xiii, dit M. Finot (*loc. cit.*, p. 310), Rājendravarman était fils de Mahendravarman et de Mahendradevī : le premier, roi et fils de roi, gouvernait un état dont le nom a malheureusement disparu, hormis la finale *pura* (xii) ; la seconde était une petite-nièce de Bālāditya, roi d'Aninditapura, auteur d'une fondation çivaïte à Svargadvārapura (2) ; celui-ci était issu de la race de Kauṇḍinya et de Somā. » M. Finot essaie de résoudre la contradiction entre ces données et celles des autres documents de la façon suivante : « Il faut en conclure, semble-t-il, que Mahendravarman est un autre nom de Jayavarman IV, peut-être celui qu'il portait comme roi feudataire, avant de monter sur le trône du Cambodge. On remarquera que la généalogie ci-dessus (celle de l'inscription de Mébŏn) est, à la différence de celle de Bàksĕi Čàṃkrŏṅ, un *mātṛvaṃça*, une descendance en ligne féminine. »

« Le texte, ajoute M. Finot en note, ne dit pas nettement que Mahendradevī fût la fille de Sarasvatī, nièce de Bālāditya ; mais le fait qu'elle suit immédiatement cette dernière dans la généalogie ne permet guère d'en douter. » Il est au contraire permis d'en douter sérieusement. L'inscription de Bàksĕi Čàṃkrŏṅ

(1) Par contre, la st. xvi de l'inscription sanskrite de Pràsàt Trapăṅ Run dit nettement que Harṣavarman II et Rājendravarman étaient tous deux fils de Jayavarman IV. Mais elle n'a pas une grande autorité en la matière. Datant de 1006 A. D., elle est postérieure de 50 ans au règne de Rājendravarman, et si, comme je vais le montrer, Rājendravarman était le beau-fils de Jayavarman IV, il n'y a rien d'étonnant à ce que ce texte (qui n'est pas à proprement parler un *vaṃça* et qui mentionne simplement les rois au service de qui furent les ancêtres du donateur) fasse de Rājendravarman, demi-frère de Harṣavarman II, un autre fils de Jayavarman IV.

(2) Peut-être Svargadvārapura était-il le lieu de sa naissance, car l'inscription de Prăḥ Èinkosĕi dit qu'il était *Svargadvārapurodito* (*ISCC.*, no XIV, A, st. vi, l. 11). Cette localité serait-elle identique à Dvāravatī = Thvār Kdĕi, où Mahendradevī fit des fondations en 874 et 879 ç., et d'où sa famille semble être issue (Aymonier, *Cambodge*, I, p. 445)?

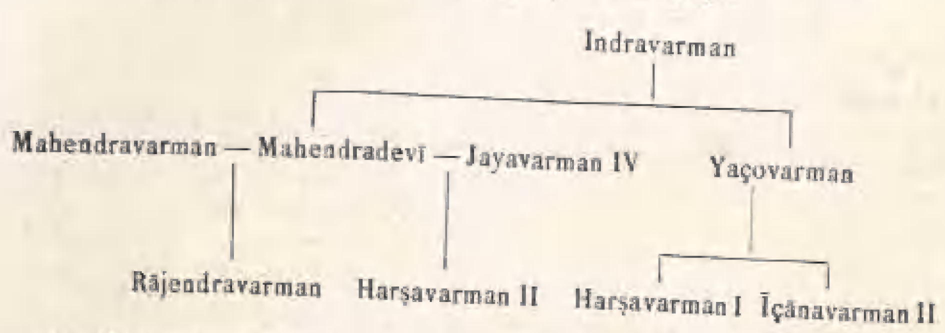
affirme en effet que Jayavarman IV était l'époux de la sœur du père d'Īçānavarman II (*pitṛṣvasus tasya patiḥ*, st. xxxv), en d'autres termes qu'il était le beau-frère de Yaçovarman. Or on sait par les inscriptions digraphiques que Yaçovarman était fils d'Indravarman et d'Indradevī. Même en admettant que la princesse qui épousa Jayavarman IV n'ait été qu'une demi-sœur de Yaçovarman, on ne voit pas comment elle pourrait être en même temps fille de Viçvarūpa-Sarasvatī (stèle de Mébôn) et fille d'Indravarman-Indradevī (inscriptions digraphiques). En réalité, il n'y a aucun lien dans l'inscription de Mébôn entre Mahendradevī d'une part, et de l'autre le couple Viçvarūpa-Sarasvatī qui figure simplement à titre d'antécédents en ligne féminine, et appartient peut-être à un passé reculé.

L'hypothèse de M. Finot identifiant Mahendravarman, père de Rājendravarman, avec Jayavarman IV, présente par ailleurs de graves difficultés ; car si le fait que la généalogie de Mébôn est un *mātṛvaṃça* explique bien pourquoi les antécédents du roi régnant Rājendravarman diffèrent de ceux qui sont donnés par les généalogies en ligne paternelle, il n'explique nullement pourquoi Jayavarman IV est désigné par le nom qu'il aurait porté avant son avènement. L'hypothèse d'un changement de nom est un procédé d'explication auquel on a eu recours quelquefois pour justifier la concomitance, dans l'épigraphie, de deux noms portés, croyait-on, par la même personne. Mais le progrès des connaissances a généralement eu pour résultat de ruiner cette hypothèse, en montrant que ces deux noms s'appliquaient en réalité à deux personnes distinctes.

M. Aymonier, par exemple, avait supposé que, sur la fin de sa vie, Jayavarman V avait changé son nom pour celui d'Udayādityavarman (*Cambodge*, III, p. 496) : l'inscription de Pràsàt Khnà a montré qu'Udayādityavarman était en réalité un neveu de Jayavarman V, qui lui succéda et eut un règne éphémère (*BEFEO.*, XI, p. 400). Barth avait émis l'hypothèse que Pṛthivīnarendra fut un autre nom de Jayavarman II (*ISCC.*, p. 143) ; la stèle de Pàlhàl montre que Pṛthivīnarendra fut un haut dignitaire qui aida Jayavarman II à pacifier le Cambodge (st. xiii-xiv). Il y a de meilleures raisons de croire que, durant les premières années de son règne, Sūryavarman I se nommait Jayavīravarman (Aymonier, *Cambodge*, III, p. 496 ; cf. *supra*, p. 73, n. 3). Mais on notera que Jayavīravarman disparaît complètement après la quatrième année du règne de Sūryavarman I, date supposée du changement de nom ; cela est parfaitement naturel. Ce qui ne l'est pas, c'est que l'inscription de Mébôn, composée après la mort de Jayavarman IV, désigne ce roi par le titre qu'il aurait porté avant son avènement. L'hypothèse que Mahendravarman soit un autre nom de Jayavarman IV ne saurait être adoptée que s'il n'y avait aucun autre moyen de concilier les données, en apparence contradictoires, des inscriptions : mais tel n'est pas le cas.

Ni l'inscription de Bàksĕi Čàṃkrôṅ, ni celle de Pràsàt Pràṃ, ni celle de Pràsàt Kok ne disent que Rājendravarman était *fils* de Jayavarman IV. L'inscription de Bàksĕi Čàṃkrôṅ, après Harṣavarman II, fils de Jayavarman IV

(*Çrīharṣavarmmā tanayas tadīyo*, st. xxxviii), nomme Rājendravarman *frère aîné* de Harṣavarman II (*bhrātā tadīyo vayasā guṇaughair jjyeṣtho*, st. xl). L'inscription de Pràsàt Pràṃ, de même, après Harṣavarman II, fils de Jayavarman IV (*tasyāpi rājā sūnuç Çrīharṣavarmmeti viçrutaḥ*, st. ix), nomme Rājendravarman *frère aîné* de Harṣavarman II (*yaç Çrīrājendravarmmeti pūrvvajas tasya*, st. xii). Même filiation dans l'inscription de Pràsàt Kok : Harṣavarman II est fils de Jayavarman IV (*Çrīharṣavarmmā tanayas tasya Çrījayavarmmaṇaḥ*, st. xii), et Rājendravarman est le *frère aîné* de Harṣavarman II (*jyāyān tasya guṇair jyāyās*, st. xiii). « Frère » ne signifie pas nécessairement « fils du même père ». Si Harṣavarman II et Rājendravarman étaient tous deux fils de Jayavarman IV, il resterait à expliquer pourquoi l'ordre normal de succession par droit de primogéniture, respecté pour les deux fils de Yaçovarman (Harṣavarman I et Içānavarman II), fut renversé pour les fils de Jayavarman IV. Toutes ces difficultés s'évanouissent dès l'instant que l'on considère Rājendravarman comme un frère *utérin* de son prédécesseur Harṣavarman II, né d'un autre père qui s'appelait Mahendravarman. En d'autres termes, Mahendradevī, mère de Rājendravarman, aurait, après la mort de son mari Mahendravarman, épousé Jayavarman IV, soit avant, soit après son avè ement, et aurait eu de lui un autre fils, Harṣavarman II. A la mort de Jayavarman IV, la couronne devait normalement échoir à son fils Harṣavarman II, qui régna deux ans. A la mort, naturelle ou provoquée, de Harṣavarman II, décédé sans postérité, à qui le trône revenait-il ? La lignée masculine de Yaçov rman devait être éteinte, puisque, à la mort de son fils Içānavarman II, c'est un beau-frère de Yaçovarman, Jayavarman IV, qui était devenu roi. Si Jayavarman IV n'avait pas d'autre fils que Harṣavarman II, le prétendant était tout naturellement l'autre fils de la reine Mahendradevī, sœur de Yaçovarman. Le tableau suivant me semble concilier toutes les données des inscriptions et expliquer pourquoi Rājendravarman, frère aîné de Harṣavarman II, ne régna qu'après son cadet.



Le silence des inscriptions de Bàksĕi Càṃkrŏṅ, Pràsàt Pràṃ et Pràsàt Kok à l'égard de Mahendravarman, père de Rājendravarman, ne doit pas surprendre. C'est comme neveu de Yaçovarman et comme beau-fils de Jayavarman IV que Rājendravarman pouvait prétendre à la royauté : dans des

vamças destinés à prouver sa légitimité, il n'avait pas à faire intervenir son père Mahendravarman. Mais la mention de Mahendravarman dans le *vamça* de la stèle de Mébôn s'explique fort bien par la nature même de cette inscription, qui a pour objet de commémorer la fondation par Rājendravarman de statues de Çiva et de Devī *à l'image de ses parents* [1]: il est tout naturel que le père de Rājendravarman, dont la statue figurait dans un des sanctuaires de Mébôn, soit expressément nommé dans la stèle de ce monument, et qu'il ne le soit que là.

Après cette digression sur la généalogie de Rājendravarman, voyons ce qu'elle nous apprend sur le site d'Aninditapura. Selon Bàksĕi Čāṃkrŏṅ, après « les rois ayant Çrutavarman pour racine, qui portèrent le fardeau de la terre de Kambu et délivrèrent les habitants des chaînes du tribut » (st. XIII), régnèrent « les rois ayant comme chef de branche Rudravarman, et tirant leur origine de Kauṇḍinya et de la fille de Soma » (st. XVI): c'est parmi ces derniers que naquit Jayavarman II, ancêtre de Rājendravarman (st. XIX). D'après l'inscription de Prăḥ Ëinkosĕi (*ISCC.*, n° XIV), Rājendravarman descendait de Kauṇḍinya et de Somā par Bālāditya, roi d'Aninditapura (A, st. V, cf. *BEFEO.*, XXV, p. 332, n. 4). La stèle de Mébôn complète les données fragmentaires de l'inscription, en partie ruinée, de Prăḥ Ëinkosĕi, en disant que Mahendradevī, mère de Rājendravarman, descendait d'une nièce de Bālāditya, roi d'Aninditapura, lequel appartenait à la race de Kauṇḍinya-Somā (st. VIII-XI). La discordance entre ces données n'est qu'apparente. Que Rājendravarman soit rattaché au couple mythique Kauṇḍinya-Somā par les rois ses prédécesseurs, ou qu'il lui soit rattaché par sa mère, cela revient au même, puisque Mahendradevī était sœur de Yaçovarman. Apparente aussi, ou du moins facilement explicable, la discordance entre la stèle de Mébôn et les inscriptions digraphiques, la première donnant à Mahendradevī des antécédents

(1) Les inscriptions de Bàt Čŭṃ nous avaient enseigné que Rājendravarman érigea au milieu du Yaçodharataṭāka un liṅga, un Çiva, une Devī, un Viṣṇu et un Brahmā. La stèle de Mébôn confirme ces données et en ajoute une nouvelle qui est du plus haut intérêt. M. Finot n'a pas nettement indiqué ce qui, dans les stances CCI-CCX se rapporte au Mébôn et ce qui ne s'y rapporte pas : « A Mébôn même, dit-il (*BEFEO.*, XXV, p. 310), l'érection de plusieurs idoles, Çiva, Pārvatī, Viṣṇu avec Brahmā et huit liṅgas » et plus loin (p. 351, n. 2), M. Finot précise : « sans doute Brahmā assis sur le lotus sortant du nombril de Viṣṇu ». Mais il omet l'idole principale, le liṅga de la stance CCVI, qui fait sûrement partie des fondations au Mébôn, car c'est au moment précis où il va en être fait mention que le mètre change, passant du çloka à la triṣṭubh, ce qui indique toujours un changement de sujet. D'autre part la comparaison avec le texte des inscriptions de Bàt Čŭṃ montre que Viṣṇu et Brahmā sont deux idoles distinctes. Il y avait donc à Mébôn cinq statues correspondant aux cinq tours, la tour centrale étant occupée par le liṅga et les huit autres liṅgas mentionnés par la st. CCVIII se trouvant manifestement dans les huit chapelles de la terrasse inférieure. La nouvelle donnée de la stèle de Mébôn apparaît à la st. CCVII, qui précise que les images de Çiva et de Pārvatī étaient « à l'image du père et de la mère du roi ».

entièrement différents de ceux que les secondes donnent à son frère Yaçovarman. C'est ici qu'une des remarques de M. Finot reprend toute sa justesse : la généalogie de Mébôn est un *mātṛvamça*, qui par surcroît présente entre le couple Viçvarūpa-Sarasvatī et Mahendradevī une solution de continuité correspondant à un laps de temps qu'il est impossible d'évaluer. Mais ce qui est important dans le *vamça* de Mébôn, confirmé par celui de Práḥ Ĕinkosĕi, c'est que le personnage par l'intermédiaire duquel Rājendravarman descendait du couple Kauṇḍinya-Somā, c'est-à-dire Bālāditya, son arrière-grand-oncle à un degré impossible à préciser, *était roi d'Aninditapura*.

La légende de Kauṇḍinya et de Somā, fille de Soma, appartient en effet à la tradition dynastique du Fou-nan, et a été adoptée par les rois du Cambodge primitif, qui avaient peut-être avec ceux du Fou-nan des liens de parenté (cf. *supra*, p. 130). Si les « seigneurs d'Aninditapura », dont était issu Puṣkarākṣa, roi de Çambhupura, et auxquels Rājendravarman fait remonter par sa mère sa plus lointaine origine, se rattachaient au couple mythique, ils doivent correspondre soit aux anciens rois du Fou-nan, soit à ceux du Cambodge primitif, c'est-à-dire à Bhavavarman I et à ses successeurs. La première alternative me paraît peu vraisemblable : ce sont les rois du Fou-nan que j'ai identifiés plus haut avec les « rois suprêmes de Vyādhapura ». Par contre, la seconde trouve un commencement de confirmation dans l'inscription de Bàksĕi Čaṃkrŏṅ, dans laquelle les descendants de Kauṇḍinya-Somā, ayant Rudravarman pour chef de branche, correspondent très probablement aux rois du Cambodge primitif.

L'identification des rois d'Aninditapura avec la dynastie qui régna sur le Cambodge du milieu du VIe à la fin du VIIe siècle explique d'où Puṣkarākṣa, devenu roi de Çambhupura, tenait les droits qu'il transmit, d'une part, à Jayavarman II et, de l'autre, à la mère de Yaçovarman. Seule l'identification définitive d'Aninditapura nous apprendra si cette hypothèse est juste, et pourquoi dans la généalogie de Yaçovarman les rois du Cambodge primitif sont appelés « seigneurs d'Aninditapura ».

Quoi qu'il advienne de cette hypothèse, j'espère que la discussion qui précède jettera quelque lumière sur les traditions généalogiques des premiers rois d'Angkor. Ils semblent avoir été surtout préoccupés de se rattacher à toutes les anciennes dynasties qui régnèrent successivement ou simultanément sur le pays dont Jayavarman II avait refait l'unité et proclamé l'indépendance, et de se donner comme les héritiers du Fou-nan (Vyādhapura), du Cambodge primitif, du Tchen-la de terre (Çambhupura) et du Tchen-la d'eau (Aninditapura). Ces *vamças* donnent une impression — voulue évidemment — de continuité et même de « finalité » : Yaçovarman, par exemple, apparaît comme prédestiné à recueillir tous ces héritages, sans compter celui du brâhmane Agastya. Il est assez difficile de déterminer avec précision jusqu'à quel point ces généalogies sont mensongères ; et s'il ne réussit qu'à moitié à faire passer son père Indravarman pour un parent de Jayavarman III, ses prétentions du côté de sa mère n'étaient peut-être pas toutes sans fondement.

Étudiés à la lumière des autres sources disponibles, les *vaṃças* de Yaçovarman et de Rājendravarman laissent cependant transparaître, à travers leur apparente continuité, certains hiatus, qui sont comme autant de signes de ponctuation dans l'histoire du Cambodge, ainsi que je vais essayer de le montrer dans le résumé suivant.

Le Fou-nan, dont les rois rattachaient leur origine au couple mythique Kauṇḍinya-Somā et résidaient à Vyādhapura auprès de l'actuelle colline de Bà Phnoṃ, comptait parmi ses feudataires le pays des Kambujas, que les Chinois nomment Tchen-la et qui avait sa capitale à Çreṣṭhapura, près de Vàt Phu. Les princes Kambujas, qui se disaient issus, ou que leurs descendants dirent issus, du ṛṣi Kambu et de l'apsaras Merā, « accrurent progressivement la puissance du pays » (*Souei chou*, *BEFEO.*, III, p. 272), et les deux premiers dont les noms soient connus, Çrutavarman et son fils Çreṣṭhavarman, l'amenèrent vis-à-vis du Fou-nan à un état d'indépendance que l'inscription de Bàksĕi Čăṃkrŏṅ exprime en disant qu' « ils libérèrent les habitants des chaînes du tribut ». A la mort de Rudravarman, dernier roi du Fou-nan mentionné par les historiens chinois, la succession au trône se trouva disputée, et Bhavavarman, roi des Kambujas, qui était peut-être son petit-fils, saisit cette occasion pour partir à la conquête du Fou-nan, aidé par son frère Citrasena, qui devait lui succéder sous le nom de Mahendravarman. Cette campagne n'eut pas pour résultat la destruction du Fou-nan, dont les rois émigrèrent dans une ville située au Sud de leur ancienne capitale : elle marque cependant la fin de cet empire qui avait joué pendant plusieurs siècles un rôle de premier plan dans l'Indochine orientale et centrale.

La conquête définitive du Fou-nan fut l'œuvre d'Īçānavarman, qui incorpora définitivement la région de Bà Phnoṃ, où ses prédécesseurs Bhavavarman I et Mahendravarman n'ont pas laissé de traces d'occupation. L'anéantissement du Fou-nan permit à Jayavarman I de s'établir plus au Sud que ses prédécesseurs, dans la région de Prei Krebàs [1].

L'obscurité qui enveloppe ces temps troublés est en faveur des généalogistes officiels, qui ont beau jeu pour nous présenter, à l'issue de cette période, le prince Rājendravarman comme un descendant des rois suprêmes de Vyādhapura, recueillant par son ancêtre Puṣkarākṣa l'héritage d'Aninditapura et de Çambhupura.

L'unité du Cambodge fut refaite par Jayavarman II, dont j'ai retracé la carrière dans l'étude précédente, mais la dynastie qu'il fonda s'éteignit avec son fils Jayavarman III.

---

(1) La plupart des inscriptions de ce roi proviennent de la région située à l'Est et au Sud de Phnoṃ Pĕñ : de Tûol Kŏk Prâḥ (K. 493) dans Prei Vêṅ, de Vàt Prei Vàr (K. 49, 50) et de Kdĕi Aṅ (K. 53) dans Bà Phnoṃ, et de Vàt Tnŏt (K. 38) dans Bàti. Ayant montré ci-dessus que Vrai Krapās (Aṅkor Bórĕi) n'est pas Vyadhapura, que je place à Bà Phnoṃ, je ne vois rien d'impossible à ce que la capitale de Jayavarman I soit représentée par les ruines d'Aṅkor Bórei.

A la mort de celui-ci, la couronne échut à Indravarman, qui n'avait avec lui que des liens de parenté extrêmement lointains, si même ils sont réels. Aussi est-ce sur l'origine de sa femme Indradevī que les généalogistes s'étendent avec complaisance : Indravarman n'est pas le seul roi du Cambodge à qui le mariage avec une princesse de haut lignage ait conféré une sorte de légitimité. La dynastie d'Indravarman se maintint jusqu'à la mort de son petit-fils Īçānavarman II, fils cadet de Yaçovarman : après lui le trône revint à un personnage des origines duquel nous ignorons tout et qui régna sous le nom de Jayavarman IV.

Comme Indravarman, Jayavarman IV n'avait sans doute d'autres droits à la royauté que ceux que lui donnait son mariage avec une sœur de Yaçovarman, la princesse Mahendradevī, probablement fille d'Indravarman et d'une descendante des rois du Tchen-la d'eau. D'un premier mariage avec un certain Mahendravarman, Mahendradevī avait eu un fils. A la mort d'un autre fils qu'elle eut de Jayavarman IV, et qui succéda à son père sous le nom de Harṣavarman II, le fils de Mahendravarman devint roi sous le nom de Rājendravarman.

Tout n'est pas également certain ni même probable dans les identifications proposées au cours de cette étude et dans l'essai de reconstruction qui la termine. « Il ne s'agit pas, comme disait M. Pelliot en concluant son mémoire sur le Fou-nan, de donner comme vérité historique ce qui n'est peut-être qu'un roman. » Si la généalogie de Rājendravarman est à peu près tirée au clair, les liens de Bhavavarman I avec la maison royale du Fou-nan ne sont encore que *probables*. Présentés avec ces réserves formelles, les résultats de la présente étude, dont l'objet est de mettre en lumière les liens, réels ou fictifs, mais jusqu'ici méconnus, qui rattachaient les premiers rois d'Angkor aux anciennes dynasties du Fou-nan et du Cambodge primitif, et de montrer les vicissitudes, — habilement dissimulées par les généalogistes — qui marquèrent la transmission du pouvoir royal entre Jayavarman II et Rājendravarman, ces résultats seront peut-être de quelque utilité pour ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'ancien Cambodge.

APPENDICE.

L'inscription de Tûol Kǒṃnăp Tà Kiṅ (Saṃbór).

Cette inscription, estampée par M. Aymonier dès 1883 et relevée plus tard par M. A. Leclère, est burinée sur un piédroit en grès gris mesurant 1 m.77 × 0, 61 × 0, 17, provenant d'un endroit situé à 3 kilomètres environ au Nord de Saṃbór et nommé par M. Leclère Tûol Kǒṃnăp Tà Kiṅ. Elle est actuellement

conservée au Musée Albert Sarraut de Phnoṃ Pén sous la cote D. 5 (ancien I. 10). Un excellent fac-simile en a été publié dans le *Corpus des Inscriptions du Cambodge*, pl. XLIII. On trouvera les autres renseignements bibliographiques sous le numéro K. 125 de l'Inventaire Cœdès.

M. Aymonier a donné de cette inscription une traduction complète (*Cambodge*, I, p. 307), dont la mienne diffère sur plusieurs points importants. Suivant la traduction de M. Aymonier, ce texte serait un ordre royal « aux termes duquel le Dirgha Hor, gardien du dieu de Çambhupura, avait adressé une pétition à Sa Majesté, qui avait en conséquence pris une décision concernant cette divinité », décision exprimée à la fin de l'inscription et résumée ainsi par M. Aymonier : « L'auteur de l'inscription a donc reçu l'ordre auguste de S. M. prescrivant l'affranchissement absolu, définitif (des esclaves), et sa famille doit s'y soumettre pour toujours. » Cet ordre, daté de 923 ç. (1001 A. D.), émanerait de Jayavarman V.

Je ferai d'abord observer qu'il n'est pas question dans ce soi-disant ordre royal d'affranchir des esclaves, mais de confirmer le demandeur et ses descendants dans certains privilèges qu'ils tiennent des rois précédents. D'autre part, la décision du roi n'est pas notifiée dans la dernière phrase du texte, qui exprime au contraire l'objet même de la requête. Rédigé tout entier, sauf la phrase d'indroduction, à la première personne, ce texte reproduit la requête (*saṃnvat*) adressée au roi par le Vāp Dirgha Hor. Cette requête ayant été reconnue fondée, le roi résolut d'y donner satisfaction, lui donna force d'ordonnance (*trā ta praçasta*, l. 1), et notifia sa décision par l'intermédiaire d'un fonctionnaire, le seigneur Candiya : voilà ce que signifie la première phrase. En somme, il faut se représenter le roi recevant du Vāp Dirgha Hor une supplique, et la lui retournant avec la simple mention « accordé ». La supplique ainsi revêtue de la décision royale prenait force d'ordonnance royale, et c'est à ce titre qu'elle a été burinée sur le piédroit du monument auquel elle se rapportait. Enfin, bien que 923 ç. soit la dernière année du règne de Jayavarman V, il n'est pas certain que l'ordre émane de ce roi. Une requête comme celle qui est transcrite ici est plus naturelle au début d'un règne, au moment où les fonctionnaires doivent être confirmés dans leurs charges par le nouveau souverain, et où les privilèges ont besoin d'être renouvelés. Or 923 ç. est aussi la première année du règne éphémère d'Udayādityavarman I (*BEFEO.*, XI, p. 401) : ce pourrait donc être lui qui est désigné dans l'inscription par les expressions *vraḥ kamrateṅ añ ta paramapavitra* et *vraḥ karunā ta paramapavitra*. Mais la question se complique du fait qu'à la l. 20 se trouve le titre de *kamrateṅ kamtvan*, qui n'apparaît pas dans l'épigraphie avant Sūryavarman I. Or ce roi donne comme date de son accession au trône 924 ç. Mais c'était un prince étranger dont les débuts sont très mal connus et qui a pu dès 923 ç. commencer à exercer son autorité sur une partie du pays. Il se peut aussi que l'inscription soit postérieure à 923 çaka : le second chiffre de la date n'est pas absolument net.

TEXTE.

(1) 923 çaka nu vāp dirgha hor oy saṃnvat gi vraḥ ālakṣana man karunā ti trā (2) ta praçasta nā vraḥ kaṃmrateṅ añ candiya ∘ neḥ gi roḥh saṃnvat ∘ añ khñuṃ paṃcyaṃ dirgha (3) hor kaṃmrateṅ jagat çaṃmbhupura oy saṃnvat pi paṅgaṃ thpvaṅ nivedana ta dhūli vraḥ pāda dhū(4)li jeṅ vraḥ kaṃmrateṅ añ ta paramapavitra nu kṛtajñabhaktiy ∘ gi roḥh kiṃluññ vraḥ (5) praçasta anau nā kaṃmrateṅ jagat çaṃmbhupura kaṃsteñi çrī ānantyaçiva kaṃsteññi çrī jayo(6)nnatha kaṃsteñi çrī dhūtarāçi kaṃsteñi çrī bhagavan ukṛṣna ∘ neḥ syaṅ rājakula vraḥ pāda (7) parameçvara dau paṃmre cap janma ta kaṃmrateṅ jagat çaṃmbhupura ∘ neḥ kaṃmrateṅ añ ta pvā(8)n gi vraḥ janani kaṃmrateṅ añ ∘ kaṃsteñi çrī ānantyaçiva nu kaṃsteñi çrī janonnatha sthāpa(9)nā kanlo kaṃmrateṅ añ pūrvvapaççima ∘ cat sruk duk khñuṃ praçasta ta santāna añ khñuṃ paṃcyaṃ (10) pre paṃmre ta kaṃmrateṅ jagat nu kanlo kaṃmrateṅ añ ta vyar ∘ chloṅ çrī nivāsana ta (11) kvan prasā kaṃsteñi çrī ānantyaçiva duk vraḥ koça ta kaṃmrateṅ jagat jvan khñuṃ kalpanā (12) yajña liḥ vyar tvaṅ snel mvāy vraḥ gandha mvāy tanlāpp dik sroṅ noṅ vyar vñya snāp (13) vraḥ pranāsa mvāy bhājana jhe māgha mvāy kalpavṛkṣa mahānavamīy mvāy ∘ neḥ (14) ti praçasta ta santāna añ khñuṃ paṃcyaṃ gi ta pre khñuṃ neḥ pradvān oy kalpanā neḥ lvoḥ (15) ta añ khñuṃ paṃcyaṃm oy kalpanā ta roḥh neḥh lvoḥ iluv grap ley ∘ kaṃs-teññi (16) çrī bhagava ukṛṣna sthāpanā vraḥ kaṃmrateṅ añ vāyavya sthāpanā vraḥ kaṃmrateṅ añ (17) chdiṅ taṃmrek unila kaṃmrateṅ jagat gaṅgoṅ ∘ kaṃsteñi çrī dhūtarāçi sthāpanā vraḥ kaṃmra(18)teṅ añ ta rāja āy sralāy cuṅ duk vraḥ caru āy sralāy teṃ ∘ neḥ gi roḥh ka(19)lpanā kaṃmrateṅ añ ta pvān ta kaṃmrateṅ jagat çaṃmbhupura nuv devatā pramān çaṃmbhupura pho(20)ññ ∘ man añ khñuṃ paṃcyaṃ khñuṃ teṃ kaṃmrateṅ kaṃtvan añ gi pi dval vraḥ karunā ta paramapa-vitra ∘ (21) añ khñuṃ paṃcyaṃ mān vraḥ karunā ta paramapavitra ta gi rāja vraḥ pāda stac dau çivapada ti pre o(22)y thñāy ta kaṃmrateṅ jagat çaṃmbhupura nuv devatā pramān çaṃmbhupura phoññ ∘ gi pi dval vraḥ (23) karunā ta parama-pavitra leṅṅ noḥ gi ta jā siddhi piy santāna añ khñuṃ paṃcyaṃ vol pradvā(24)n leṅ lvoḥ sthirāvasāna ∘

TRADUCTION.

923 çaka. Le Vāp Dirgha Hor présente une requête sous la forme d'un écrit par lequel le roi donne force d'ordonnance (à cette requête et la notifie) au Vraḥ Kamrateṅ Añ Candiya (1). Voici cette requête :

(1) La concision de cette phrase en rend l'analyse et partant la traduction mot à mot très difficile. Voici, je crois, ce que l'auteur veut dire : Le Vāp Dirgha Hor a remis (oy) au temple, pour y être gravée sur un des piédroits, une requête (*saṃnvat*) qu'il avait adressée au roi ; celle-ci, du fait qu'elle avait été acceptée, était devenue une pièce de chancellerie (*vraḥ ālakṣana*) constatant que (*man*) le roi avait gracieusement (*karunā*) donné force d'ordonnance (*trā ta praçasta*) au texte de la requête et l'avait notifié au (*nā*) seigneur Candiya. Peut-être faut-il donner à *trā* un sens plus concret et traduire par « apposer le sceau ».

Moi (1), Dirgha Hor du dieu de Çambhupura, présente cette requête pour informer respectueusement Sa Majesté (de ce qui suit). Aux termes de l'ordonnance relative au dieu de Çambhupura, les Kaṃsteñ Çrī Ānantyaçiva, Çrī Jayonnatha, Çrī Dhūtarāçi et Çrī Bhagavan Ukṛṣna, tous parents de Sa Majesté Parameçvara (Jayavarman II), sont allés servir le dieu de Çambhupura et renaître en lui (2). Ces quatre seigneurs sont des ancêtres (?) du roi. Les Kaṃsteñ Çrī Ānantyaçiva et Çrī Janonnatha ont fondé les *kanlo* (3) du dieu de l'Est et du dieu de l'Ouest ; ils ont fondé un village, lui ont assigné des esclaves et ont ordonné à ma famille de commander aux serviteurs dans le (temple du) dieu (de Çambhupura) et dans les *kanlo* des deux dieux (de l'Est et de l'Ouest). Le Chloñ Çrī Nivāsana, gendre du Kaṃsteñ Çrī Ānantyaçiva a donné un koça (4) au dieu, lui a offert des esclaves et fixé les redevances pour le culte à deux liḥ (de riz), un régime de noix de coco, une boîte de parfum, deux noñ (5) d'eau lustrale, une coupe de fleurs pour répandre sur le saint pranāsa (6), un arbre Māgha (7), un kalpavṛkṣa pour le neuf (8). Il a été ordonné à ma famille de commander aux esclaves et de fournir successivement ces redevances, jusqu'à moi qui les ai fournies au complet jusqu'à présent.

Le Kaṃsteñ Çrī Bhagavan Ukṛṣna a érigé le dieu du Nord-Ouest, le dieu de la rivière Taṃrek et consacré (9) le dieu de Gaṅgoñ. Le Kaṃsteñ Çrī Dhūtarāçi a érigé le Dieu-roi au *sralāy* (10) de la fin et donné l'oblation au *sralāy* du début. Telles sont les fondations faites par les quatre seigneurs au dieu de Çambhupura et à toutes les divinités du territoire de Çambhupura. Moi, ancien serviteur de Sa Majesté, j'informe Sa Majesté que le roi qui est allé au

---

(1) L'expression que je traduis sommairement par « moi, je » est *añ khñuṃ paṃcyaṃ*, qui se décompose ainsi : *añ*, pronom de la première personne, — *khñuṃ*, « esclave », — *paṃcyaṃ*, causatif d'un verbe **cyaṃ* dont la langue moderne a conservé le fréquentatif *čěñčem*, « nourrir ». Cette expression humble d' « esclave nourrisson » est justifiée par le fait que le Vāp Dirgha Hor était un *khñuṃ teṃ* (l. 20), un ancien serviteur du roi, probablement avant son couronnement : c'est du moins le sens qu'a en siamois l'expression équivalente *khā lüañ dəm*.

(2) Expression énigmatique qui doit faire allusion à quelque particularité du culte que nous ignorons.

(3) Aymonier traduit ce mot inconnu par « édicules ou portes monumentales », sans d'ailleurs justifier sa traduction.

(4) Probablement une enveloppe de liṅga (*BEFEO*., IV, p. 913).

(5) Mot inconnu désignant évidemment une mesure de capacité.

(6) Autre mot inconnu, de physionomie sanskrite.

(7) Peut-être pour *māghya*, jasminum multiflorum.

(8) Mahānavamī désigne soit le neuvième jour de la lune croissante du mois d'Āçvina, soit le neuvième jour de la Durgāpūjā.

(9) *Unila* est peut-être une forme contractée de *unmīla*, *unmīlita*.

(10) *Sralāy* est sans doute une forme contractée et tronquée de *saralāyatlana* qui apparaît dans l'inscription n° 2 du Bàyon (v. *supra*, p. 105) accompagné comme ici des mots *teṃ* et *cuṅ*.

Çivapada (Jayavarman IV ou Rājendravarman) m'a ordonné de donner le thñāy [1] au dieu de Çambhupura et à toutes les divinités du territoire de Çambhupura. Je demande respectueusement la confirmation définitive [2] de cet (ordre) afin que ma famille commande [3] dorénavant (aux esclaves) jusqu'à la fin des temps.

---

(1) Aymonier qui traduit ce mot par « prix » (?) semble l'avoir lu *thlāy*. La lecture *thñāy* est certaine, mais ce mot est inconnu, ce qui est d'autant plus regrettable que c'est justement le don *thñāy* qui avait été ordonné au Vap Dirgha Hor par le roi Çivapada, et qui constitue le privilège dont il demande la confirmation.

(2) C'est l'expression *leṅ noḥ gi ta jā siddhi*, qu'Aymonier a traduit par « l'affranchissement absolu, définitif (des esclaves) », ce qui est certainement inexact : *leṅ*, suivant le verbe *dval*, « demander respectueusement », n'a pas le sens de « relâcher, rendre la liberté » : c'est la particule de l'optatif ; *noḥ* ne pourrait signifier « esclave » que s'il se rapportait à un mot ayant ce sens dans la phrase précédente, ce qui n'est pas le cas ; quant à *siddhi*, mot encore très employé dans la langue juridique, il implique bien le concept d'« absolu, définitif » et a, suivant les cas, la valeur de « droit, privilège, pouvoir discrétionnaire, propriété absolue et incontestable ».

(3) *Vol*, actuellement *pǫl* ayant le sens de « déclamer, réprimander, injurier », ce privilège consistait sans doute dans le commandement des esclaves dont il est question aux ll. 10 et 14.

XXII. — LA DATE D'AVÈNEMENT DE JAYAVARMAPARAMEÇVARA.

L'épigraphie du temple de Maṅgalārtha à Angkor Thom et du groupe de Bantāy Srĕi, de laquelle M. Finot a tiré tant de données nouvelles sur les rois successeurs de Jayavarman VII, ne nous fait pas connaître la date d'avènement du dernier roi mentionné dans les inscriptions anciennes sous le titre de Jayavarmaparameçvara. Je crois la trouver dans une inscription découverte en 1913 par Commaille dans l'angle Nord-Est de la galerie extérieure du Bàyon, et reproduite dans le *Corpus des Inscriptions du Cambodge*, Pl. LXXXV (K. 470, Musée de Phnoṃ Pĕñ, D. 41).

Le début de cette inscription manque. Après l'énumération d'un certain nombre d'ustensiles en métaux divers, le texte relate la donation d'un pays nommé Cāmpa à un brâhmane officiant à la fête de Çiva, sous le règne du roi Jayavarmadeva Parameçvara. Le dispositif de cette donation commence par les mots : *saṅkat mvay ta rājya vraḥ* [*pā*](11)*da kamrateṅ añ çrīja-yavarmmadeva parameçvara phtyañ ni pre*. . . . . et cinq lignes plus bas, cette donation est rapportée à une date exprimée de la manière suivante : (16) *ta khe açvayuja navaçaka thoḥ nakṣatra gi nu phtyañ ni pre oy sruk* (17) *cāmpa ta vraḥ kamrateṅ añ vrāhmaṇa nā thve vraḥ çivapūjā*.

De la comparaison de ces deux passages il résulte d'abord que la donation eut lieu à l'occasion de la pūjā (*nā thve vraḥ çivapūjā*). Le millésime de la date n'est pas indiqué, mais les possibilités sont limitées. Le prédécesseur de Jayavarmaparameçvara, le roi Çrīndrajayavarman, commença à régner en 1307 A.D. Son successeur vécut donc dans le courant du XIVe siècle. Or, pendant ce siècle, les deux années correspondant aux données de l'inscription du Bàyon, année du Lièvre, neuvième de la décade, furent les années 1327 et 1387. La dernière semble tardive ; elle ne peut pas être rejetée *a priori*. Mais je crois que l'expression *saṅkat mvay ta rājya*, par laquelle commence le dispositif de l'ordonnance royale, est à traduire par : la première année du règne de . . .

En cambodgien moderne, le mot សង្កាត់ *saṅkăt* signifie « rang, division, série » ; son emploi sémantique pour former un ordinal n'a rien d'inattendu. On peut d'autre part se demander si ce n'est pas d'une sorte de contamination du mot *çakarāja* par ce mot *saṅkat* qu'est issu le mot laotien *săṅkạt* employé couramment pour introduire un millésime et traduit dans les dictionnaires par le mot « ère ». Quoi qu'il en soit, je ne crois pas que l'expression *saṅkat mvay ta rājya* puisse se traduire autrement que par : la première année du règne.

Il en résulte que la date de 1387, qui conduirait à attribuer à Çrīndravarman, prédécesseur de Jayavarmaparameçvara, un règne de 80 ans est

trop basse, et que le choix est limité à 1327. C'est cette année-là que Jayavarmaparameçvara aurait commencé à régner.

Çrīndrajayavarman, qui commença à régner en 1307 (date de la mort de son prédécesseur Çrīndravarman, 1229 ç. d'après l'inscription du temple de Maṅgalārtha, st. XLVII), resta sur le trône exactement 20 ans. On peut se demander s'il ne serait pas alors à identifier avec ce roi, que, par suite peut-être de quelque confusion, F. Garnier (*Voyage*, I, p. 136) fait arriver au pouvoir en 1201 et auquel il attribue un règne ayant duré précisément 20 ans. On sait que la source chinoise de ce renseignement n'a pas pu être retrouvée (*BEFEO.*, XXV, 394, et *supra*, p. 101).

ÉTUDES INDIENNES ET INDOCHINOISES

Par Paul MUS,

Membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

I. — L'INSCRIPTION À VĀLMĪKI DE PRAKĀÇADHARMA (TRÀ-KIỆU).

L'inscription sanskrite découverte à Trà-kiệu par M. J.-Y. Claeys [1] est due à Prakāçadharma. Elle remonte donc à la seconde moitié du VIIe siècle de notre ère [2]. C'est la deuxième inscription de ce roi que nous livre le site présumé de Siṃhapura [3]. Elle n'est pas datée et ne donne aucune indication nouvelle sur la généalogie de Prakāçadharma. Elle commémore deux œuvres pies du roi : la consécration d'une statue et la reconstruction d'un temple.

Le personnage auquel Prakāçadharma dédie ces monuments n'est autre que « le premier poète, le grand ṛṣi Vālmīki ». Le début de l'inscription donne la légende du çloka [4] telle que nous la trouvons dans le *Rāmāyaṇa*, Bālak. II :

çokārtasya pravṛtto me çloko bhavatu nānyathā.

On sait la touchante histoire de l'oiseau krauñca qu'un chasseur tue sous les yeux de son oiselle. Cette scène et la douleur de la krauñcī émeuvent Vālmīki et lui inspirent un vers parfait, qui est le premier çloka. Notre inscription cite l'épisode qui clôt le sarga II de l'épopée indienne :....... *çlokam Brahmābhipūjati*. C'est la visite de Brahmā à Vālmīki (*Rāmāyaṇa*, Bālak. II, 23-38).

Le texte donne ensuite Vālmīki pour une manifestation humaine de Viṣṇu. Cette identification, qui peut n'être qu'une simple formule de praçasti, n'a rien qui surprenne ; on sait d'ailleurs que Prakāçadharma portait à Viṣṇu une dévotion particulière, qu'atteste l'inscription de Dương-mộng. « Nous rencontrons ici pour la première fois au Champa, écrit Huber à propos de cette dernière, un temple dédié formellement » à Viṣṇu [5].

---

(1) *BEFEO.*, XXVII, p. 478.

(2) L. Finot, *Notes d'épigraphie indochinoise. BEFEO.*, IV, p. 910 sq.

(3) Ed. Huber, *Études indochinoises*, IX, 3 (*BEFEO.*, XI, 262).

(4) C'est le mètre même de l'inscription.

(5) L'inscription nomme expressément Viṣṇu Puruṣottama. Huber a écrit, par inadvertance : « . . . dédié formellement au dieu *créateur* de la triade brahmanique ». (*Et. ind.*, IX, 2, *BEFEO.*, XI, 262.)

A Trà-kiệu, Prakāçadharma paraît avoir fait élever d'abord et reconstruire ensuite un même temple :

. . . kṛtaṃ yenābhiṣecanaṃ
kaver ādyasya maharṣṣer . . . .

et :

pūjāsthānam punas tasya kṛta[ṃ]. . .

L'épigraphie du Champa ne sépare jamais l'image, ou mieux : *le dieu*, du temple. C'est ainsi que nous trouvons à Bàn-lãnh un Īçvara le Vieux (Vṛddheçvara), un Īçvara le Moyen (Madhyeçvara) et probablement un Īçvara le Neuf (1), et que nous rencontrons constamment la formule *pratiṣṭhāpitaḥ Çrīndraparameçvaraḥ, pratiṣṭhāpitaḥ Çrī Rudraparameçvaraḥ*, etc., où le nom du dieu désigne le temple même. La consécration du grand ṛṣi Vālmīki, que l'on mentionne d'abord, comporte donc déjà l'érection du temple. La seconde fondation n'est sans doute qu'une réfection : « son temple fut reconstruit ... » C'est le sens ordinaire de *punas* joint à des verbes comme *kar* ou les composés, au causatif, de *sthā*. A vrai dire, on trouverait dans l'épigraphie de l'Inde quelques inscriptions commémoratives qui séparent la statue du temple, par un artifice qui permet d'insister sur l'un et sur l'autre. Pantha dédie une statue à Bhavānī, à Bénarès, et, « non satisfait de cela », lui élève en outre un sanctuaire (2). Je ne crois pas qu'il faille supposer ici un artifice analogue. Il convient de remarquer qu'immédiatement après la mention du *pūjāsthānam punas tasya kṛtam*, Prakāçadharma est dit *sarvāriganasūdanaḥ* « l'exterminateur de toutes les hordes ennemies ». On sait que ce fils d'un prince proscrit eut à combattre souvent : son nom de sacre est Vikrāntavarman « tiré des victoires qu'il a remportées » (3). D'autre part, la destruction des temples et leur reconstruction sont, dans ce malheureux pays, le signe constant des défaites et des revanches. Prakāçadharma a donc consacré d'abord un temple de Vālmīki. Ce temple fut ruiné par ses adversaires. Il le rétablit, après avoir anéanti l'envahisseur ou les rebelles. Cette reconstitution de la suite des événements éclaire un passage difficile du texte. La fin de l'inscription est mutilée. On lit : *çārade 'ntarite .i...* L'*i* est net, au-dessus de la cassure. Sa consonne de soutien et la dernière syllabe du vers ont disparu. M. Finot pense qu'on peut tenter de restituer *[r]i[pau]* « l'ennemi d'automne une fois anéanti ». Les fondations religieuses, me fait-il observer, se faisaient normalement au terme de la campagne d'automne.

---

(1) L. Finot. *BEFEO.*, IV, p. 104.
(2) *Ep. Indica*, IX, p. 61.
(3) L. Finot, *BEFEO.*, IV, p. 924.

Notons enfin que l'effigie du ṛṣi Vālmīki n'est pas isolée dans la tradition indochinoise. En effet, par une coïncidence assez remarquable, en même temps que Trà-kiệu nous révélait l'antique existence de cette image, M. Goloubew découvrait à Sambor Prei Kük un piédestal carré qui a probablement porté celle de l'illustre Jaimini. Une même inscription se répète sur les quatre faces : *oṃ Jaiminaye svāhā*.

* * *

L'inscription nouvelle de Trà-kiệu présente à la lecture quatre çlokas, soit seize pādas octosyllabiques. Elle occupe deux faces latérales, en angle droit, d'une pierre carrée de 0 m. 54 × 0, 54 × 0, 12. Chaque ligne a 0 m. 50 de long. La pierre a servi de seuil à une maison annamite, ce dont l'état du texte témoigne. L'écriture, un peu penchée en arrière, est l'écriture habituelle de Prakāçadharma. Il n'y a pas trace de ponctuation ; cependant on distingue assez nettement un signe initial. Les côtés inscrits de la pierre, A et B, portent l'un et l'autre deux çlokas, tenant chacun une ligne : 1-2 se lisent sur A, 3-4 sur B. Le mètre est régulier. La 7e, après 5e et 6e brèves (pādas impairs), est longue une fois (A, 2, pāda 3) et brève une fois (B, 1, pāda 3) (1). Noter la graphie *pumsaḥ* (A, 1, pāda 3). Le texte, souvent assez mal conservé, est coupé par deux cassures de la pierre en A, 2, pāda 1, et B, 1, pāda 2. Je lis :

yasya çokāt samutpannaṃ çlokam Brahmābhipūj[ati]
Viṣṇoḥ pumsaḥ purāṇasya mānuṣasyātmarūpiṇaḥ

× × × × ritam kṛtyaṃ kṛtaṃ yenābhiṣecanaṃ
kaver ādyasya maharṣṣer v-Vālmīkeç çru ⏑ — r iha

pūjāsthānam punas tasya kṛta × × y ⏑ — ⏑ —
Prakāçadharmmanṛpatis sarvāriganasūdanaḥ

vidyāçaktikṣamālakṣmīkīrttidhairyya[guṇānvitaḥ] (2)
× × ty eṣa jagatkāntaç çārade 'ntarite [r]i[pau]

« L'ennemi d'automne une fois anéanti (?), le roi Prakāçadharma, l'exterminateur de toutes les hordes ennemies, doué de science, puissance, patience, fortune, gloire et fermeté, lui, le bien-aimé du monde (3), ... qui avait

---

(1) F. Lacôte, *Sur la forme métrique du çloka épique*, *JA.*, 1926, II, p. 107.

(2) Restitué sur de simples traces de lettres.

(3) L'expression *jagatkānta*, appliquée au fils de Jagaddharma, est à double entente. Prakāçadharma a gravé tout au long la généalogie et l'histoire de son père, établissant par là son droit au trône (*BEFEO.*, IV, p. 922-24). Une autre inscription de ce roi, l'inscription mutilée qui est au dos de la stèle de Çambhuvarman à Mĩ-sơn, porte : *Çrī Prakāçadharmmaḥ.... jagadekavīraḥ*. Le terme *jagatkānta* est mis particulièrement en évidence dans notre inscription. Il faut sans doute voir dans le choix de ces mots une habileté du panégyriste.

accompli . . . œuvre pie, la consécration en ce lieu [de l'image] du premier poète, du grand ṛṣi Vālmīki. . . . . dont le chagrin suscita le çloka honoré de Brahmā, et qui est la forme humaine du Mâle antique, Viṣṇu, ... son temple. . . [ayant été] reconstruit à nouveau . . . . . » (1)

* * *

Cette inscription apporte à l'histoire de la civilisation et de l'art au Champa une donnée importante. On a pressenti parfois, mais non encore établi, l'importance du rôle joué par le *Rāmāyaṇa* dans la formation de la culture chame classique. Les rois chams ont souvent célébré dans leurs inscriptions l'étendue et la profondeur de leur culture sanskrite (2). Nous savons désormais que dès le VIIe siècle de notre ère le grand ṛṣi Vālmīki recevait au Champa un culte officiel. Ce fait confirme une vue du regretté Ed. Huber, dont la première étude indochinoise est une note sur la légende du *Rāmāyaṇa* en Annam. « Le narrateur annamite localise la légende au Champa et c'est une raison de croire qu'il ne faut pas chercher son origine dans un Daçarathajātaka du canon bouddhique chinois, mais qu'elle est le lointain écho de ce qui a dû être l'épopée nationale des Chams, aujourd'hui perdue. » (3) Nous avons désormais la preuve formelle de l'existence à une date ancienne d'une recension du *Rāmāyaṇa* au Champa. Les ruines chames nous ont livré relativement peu de bas-reliefs représentant des scènes composées, et les quelques pièces de ce genre que nous possédons sont encore généralement difficiles à interpréter. Quelques-uns de ces bas-reliefs, écrit M. G. Maspero, « semblent reproduire des scènes de ballet ; on peut imaginer ce qu'ils étaient par ceux qui sont exécutés aujourd'hui encore au Cambodge : au rythme des instruments les danseuses mimaient les épisodes d'un poème ou d'un drame héroïque dont un lecteur scandait les vers à la mesure des claquettes de bambou. Qu'étaient ces poèmes ou ces drames ? Nous l'ignorons. » (4) Notre inscription fournit une base solide à de nouvelles tentatives d'identification.

---

(1) Le verbe principal au début du pada 3 du quatrième çloka : .... *ty eṣa*.... n'est plus lisible.

(2) L. Finot, *BEFEO.*, IV, p. 916-17, et *Hindu kingdoms in Indochina* (Ind. Hist. Quarterly, dec. 1924, p. 608-9).

(3) *Et. ind.*, I (*BEFEO.*, V, 168). M. Cabaton a d'autre part relevé dans l'hymne à Yaṅ In (Indra ?) une allusion à Sītā qui, écrit-il, est sans doute la preuve qu'il existait une version chame du Rāmāyaṇa (*Nouvelles recherches sur les Chams*, p. 11 et 116).

(4) *Le Royaume de Champa*, IIe éd., p. 40. M. Maspero, toujours par analogie avec le répertoire des danses khmères modernes, admet cependant la probabilité d'emprunts « à la littérature sanscrite, au *Rāmāyaṇa* principalement ».

Enfin, au moment où les traits généraux de la civilisation indienne en Extrême-Orient commencent à se dessiner à mesure que s'élabore une histoire d'ensemble de ces pays, il est heureux que l'épigraphie nous révèle la présence au Champa, dès le VIIe siècle de notre ère, d'un des grands véhicules de la culture sanskrite.

* * *

Le *Rāmāyaṇa* n'est d'ailleurs pas absolument inconnu à l'épigraphie chame. On lit en effet sur la stèle de Prakāçadharma-Vikrāntavarman à Mĩ-sơn, face B, vers XXV :

Daçarathanṛpajo yaṃ Rāma ity āçayā yaṃ
çrayati vidhipurogā Çrīr...

« [Celui] sur qui Çrī, le prenant pour Rāma, fils de Daçaratha, s'appuie la norme » [1].

D'autre part, M. Finot a rapproché d'un passage du *Rāmāyaṇa* (Uttarak. XIII, 21-31) l'inscription V de Mĩ-sơn, dédiant un temple à Kuvera-Ekākṣapiṅgala, « ainsi nommé pour avoir été meurtri par la vue de Devī. . . . » [2]. Or l'auteur de cette dernière inscription est encore Prakāçadharma. Si nous la rapprochons de l'inscription nouvelle de Trà-kiệu, on voit combien est ici vraisemblable l'hypothèse d'un emprunt direct à l'Uttarakāṇḍa. Il en ressort ce fait important que dès le VIIe siècle de notre ère [3] le *Rāmāyaṇa* était parvenu aux confins de l'Extrême-Orient indianisant sous une forme analogue à celle que nous lui connaissons [4]. Nous trouvons en effet dans l'épigraphie chame des emprunts ou des allusions à ses tout premiers comme à ses derniers sargas.

* * *

Il est bien remarquable que l'auteur commun des trois inscriptions qui se réfèrent le plus étroitement au *Rāmāyaṇa* soit notre Prakāçadharma. Ce roi occupe une place originale dans l'histoire de la civilisation religieuse du Champa. Nous l'avons vu construisant à Dương-mông le seul temple formellement dédié à Viṣṇu qui ait été retrouvé au Champa. Ailleurs il dédie un temple

---

(1) L. Finot, *BEFEO.*, IV, p. 920 et 924.

(2) L. Finot, *ibid.*, p. 928 et XV, II, p. 190. Le texte de l'inscription de Mĩ-sơn est un saṃkṣepa du texte épique, très analogue à celui qui occupe les premiers pādas de notre inscription.

(3) Dès le VIe même, si l'on admet que le poème ait été importé du Cambodge au Champa au début du VIIe siècle.

(4) « Es ist wahrscheinlich dass das Ramayaṇa in der zweiten Hälfte des 2 Jahrhunderts n. Chr. bereits seinen jetzigen Umfang und Inhalt hatte. » (Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, 2 Aufl., I, 439.)

à Kuvera « compagnon de Viṣṇu ». Or on sait que le père de Prakāçadharma, Jagaddharma, dut, dans sa jeunesse, s'exiler au Cambodge et qu'il devint le gendre du roi Īçānavarman [1]. On peut se demander si l'attachement au *Rāmāyaṇa* et la dévotion à Viṣṇu de Prakāçadharma, qui semblent dans une certaine mesure le distinguer de ses prédécesseurs comme de ses successeurs, ne sont point des emprunts à la culture khmère du VIIe siècle. Cette hypothèse trouve peut-être une confirmation dans la présence en terre chame de quelques effigies de Viṣṇu qui offrent, selon M. Parmentier, les caractères de l'art khmèr primitif, notamment le bonnet cylindrique, tandis que « rien d'analogue ne se reconnaît dans l'art ancien du Campa » [2]. Le caractère archaïque de ces pièces nous porte à croire que l'importation — si l'on admet qu'il y ait eu importation — en doit remonter au règne de Prakāçadharma plutôt qu'aux siècles suivants. Le fils de Çrī Çarvāṇī a pu amener en pays cham quelque paṇḍit khmèr et c'est peut-être sous l'influence de ce saint homme qu'il a consacré un temple à Viṣṇu en marge du çivaïsme officiel dont s'inspirent la plupart de ses inscriptions [3]. Ce culte de Viṣṇu, tel qu'il est représenté par les inscriptions de Dương-mông, Mĩ-sơn et Trà-kiệu, semble d'ailleurs être d'ordre littéraire plutôt que sectaire, et plutôt issu de la fréquentation même du *Rāmāyaṇa* que de facteurs proprement religieux. On ne saurait raisonnablement admettre, dans l'état présent de nos connaissances, que le vishnouisme ait tenu à Çambhupura, capitale d'Īçānavarman, un rôle essentiel en tant que religion pure, et que ce soit là l'origine de la dévotion à Viṣṇu de Prakāçadharma. A n'en croire que le témoignage de l'épigraphie chame, on est tenté d'y voir surtout un culte abstrait, auquel se joignait sans doute un culte voué à Vālmīki, analogue à celui qu'a dû recevoir, de son côté, la statue de Jaimini. L'emprunt cham serait ici littéraire plutôt que religieux.

Ces réserves faites, il n'en reste pas moins que nous avons de nouvelles raisons de croire que les deux royaumes ont été au VIIe siècle en étroit rapport de culture et que tout nous conduit à attribuer au règne de Prakāçadharma une importance particulière dans l'histoire du Champa.

---

(1) *BEFEO.*, IV, p. 900 sqq.

(2) H. Parmentier, *L'Art khmèr primitif*, I, p. 242.

(3) Sur l'ensemble de l'épigraphie de Prakāçadharma, cf. L. Finot, *BEFEO.*, XV, II, p. 112.



A

B1

B2

Buddhas parés. Bronze doré. Art siamois moderne.
(Musée de Hanoi. *A* : D 421,38. *B* : D 421,23. Cf. p. 153.)

II. — LE BUDDHA PARÉ. SON ORIGINE INDIENNE. ÇĀKYAMUNI DANS LE MAHĀYĀNISME MOYEN.

Au moment où le Bodhisattva se sépare du cheval qui l'a emporté loin de son palais, dans la nuit du Grand Départ, il se dépouille de ses bijoux qu'il remet à l'écuyer Chanda, ôte son vêtement princier et coupe ses cheveux. La tradition est commune aux diverses écoles et les vieux imagiers indiens n'en ont pas connu d'autre : dès cet instant, au Gandhāra comme à Mathurā, ils représentent Çākyamuni sous le simple habit du moine mendiant. Non seulement les images du Buddha accompli, mais celles mêmes qui nous montrent le Bodhisattva avant la Sambodhi, sont ainsi traitées et ne reçoivent aucun ornement [1]. On a donc toujours considéré la figure du Buddha paré comme un élément remarquable de l'iconographie indochinoise [2]. Cette représentation, qui est ancienne, est un des sujets que choisit encore communément le statuaire siamois ou laotien et l'on retrouve des formes analogues en Birmanie et au Cambodge. Le Musée de l'Ecole Française d'Extrême-Orient en possède quelques exemplaires (pl. VIII). Ce sont des personnages qui reproduisent les diverses attitudes du Buddha et qui se confondraient avec l'image ordinaire du Saint, s'ils ne portaient une couronne et, par dessus leurs robes monastiques, une profusion d'ornements.

Ces figurines ont surpris les premiers observateurs européens. « Ce costume brillant, cette coiffure princière et ce joyau de haut prix, écrit Adhémard Leclère [3], font de la statue du Buddha non une représentation rituelle, mais fantaisiste. C'est à mon sens et quoi qu'en disent les Cambodgiens, moins la représentation du Buddha enseignant que celle de Siddhārtha prince royal. » Cette identification n'est pas heureuse ; le vêtement religieux et les attitudes des statuettes ne conviennent aucunement à l'image du rājakumāra-bodhisattva. L'hypothèse d'Adh. Leclère n'a pas été reprise.

Par contre, M. Finot a résumé ici même [4] un sūtra pāli qui se lit au Laos et dans lequel on nous conte que l'orgueilleux Jambupati, sommé par Indra de venir rendre hommage au Buddha, l'aperçoit « sur son trône, beau comme un dieu, vêtu d'habits lumineux », dans toute sa gloire de rājādhirāja, roi des rois. Or, à l'austère simplicité de la robe monastique du Buddha indien « la dévotion des Thai eût préféré sans hésiter un costume somptueux, brillant d'or et

---

(1) Gandhāra : A. FOUCHER, *Les bas-reliefs du stūpa de Sikri*, *JA.*, 1903, II, p. 246-247 ; Mathurā : J. Ph. VOGEL, *ASI.*, *Ann. Report*, 1909-10, p. 63 sqq.

(2) Cf. notamment G. CŒDÈS, *Bronzes khmèrs* (Ars Asiatica, nº 5, 1923), p. 32.

(3) Adh. LECLÈRE, *Le Buddhisme au Cambodge* (1899), p. 451.

(4) L. FINOT, *Recherches sur la littérature laotienne*, *BEFEO.*, XVII, v, p. 66 sqq.

rutilant de pierres précieuses. Mais pour se risquer à enfreindre aussi gravement les données de la tradition, il fallait trouver un biais ingénieux : le *Jambupatisutta* s'est trouvé à point pour le fournir. Puisque le Buddha a porté une fois au moins le costume royal, il ne saurait être défendu de le représenter sous cet aspect. » (1)

M. Finot nous avertit que l'ouvrage est relativement moderne. Le prince Damrong a, de ce fait, refusé d'admettre que le *Jambupatisutta* ait pu inspirer les premiers imagiers indochinois qui ont orné leurs buddhas (2). M. Cœdès fait pourtant observer que le texte actuel peut dériver d'une version ancienne de cette légende apocryphe, « que je crois reconnaître, écrit-il, sur le linteau de la porte occidentale du sanctuaire de Bimāy, monument datant au plus tard des premières années du XIIe siècle » (3). Le *Jambupatisutta* ne saurait donc être sommairement écarté de notre recherche, même s'il n'est pas anciennement attesté dans sa rédaction actuelle. Il nous donne tout au moins une interprétation traditionnelle au Siam (4) et aussi en Birmanie (5), où elle peut être ancienne, puisqu'elle n'y semble plus toujours comprise. M. Finot, qui a visité la Birmanie, a constaté que, par une singulière transposition, c'est le Buddha lui-même qu'on y nomme maintenant Jambupati. L'archéologue Taw Sein Ko identifie à Mañjuçrī un « Buddha » paré trouvé à Pagan (6). « L'image mutilée du Buddha, pl. LIII, fig. 8, est vêtue du costume royal. Les Birmans la nomment Jambupati... Les écritures pālies ne connaissent point cette représentation du Sage et on ne la peut attribuer qu'à l'école du Nord. » Quoi que l'on veuille penser de la pièce, qui, en tout cas, serait plutôt un bodhisattva qu'un buddha, la tradition birmane vient appuyer les conclusions de M. Finot. Si l'on nomme encore Jambupati une statue sainte qui porte les ornements royaux, cette identification n'a pu qu'être héritée d'un interprète mieux au fait du pāli extra-canonique. Celui-ci connaît en effet non un Buddha Jambupati, mais le Buddha au Jambupati.

---

(1) *Ibid.*, p. 68-69.

(2) Damrong Rajanubhab, *Tamnān Buddha celiya* (2469 = 1925 A.D.), p. 35 et n. 1.

(3) G. Cœdès, *op. cit.*, p. 33.

(4) *Ibid.*, p. 32.

(5) Ch. Duroiselle, *Report Superint. A. S. Burma*, 1922-23, p. 30.

(6) *Some Excavations at Pagan*, *ASI.*, *Ann. Rep.*, 1905-06, p. 132. Citons, pour mémoire, le détail de l'identification proposée par le savant birman : « C'est apparemment Mañjuçrī, dieu du savoir, que l'on appelle *Jam-yang* en tibétain. » Sir John Marshall note prudemment que « M. Taw Sein Ko écrit que sa thèse repose sur trois considérations : 1) les draperies de la figure, 2) l'absence du terme *Jambupati* en tant qu'associé à une mudrā du Buddha dans les livres pālis, et 3) la similitude des deux mots *Jambupati* et *Jam-yang*. Aucune de ces considérations ne semble toutefois bien fonder la proposition d'identifier cette figure à Mañjuçrī. »

Cependant l'ancienneté relative et la popularité dans toute l'Indochine occidentale et méridionale des images parées du Buddha s'expliqueraient assez mal par une simple référence au *Jambupatisutta*. Ce texte est généralement peu connu et la diffusion des images parées lui eût sans doute assuré une autorité considérable, si elles s'étaient vraiment réclamées de lui. Ces représentations sont tellement étrangères aux traditions du pāli que M. Cœdès s'est trouvé naturellement conduit à en chercher l'origine dans la civilisation qui a précédé la civilisation des Thai, et dont ils se sont d'abord inspirés. Pour qui connaît la complexité des formes tardives du Mahāyāna au Cambodge et d'autre part l'influence profonde des traditions khmères, en tous domaines, sur la constitution de la culture siamoise, il paraîtra qu'il faut attendre beaucoup de ces recherches.

M. Cœdès a pensé trouver l'origine des buddhas parés dans le personnage central de la triade Avalokiteçvara — Buddha — Prajñāpāramitā, fréquemment représentée par les sculpteurs khmèrs et que mentionnent des inscriptions du Xe et du XIe siècle (Bàt Čum, Bantāy Nān, Tà Prohm) (1).

Le personnage central peut être paré ; il est parfois assis sur les replis du nāga, qui l'abrite de son capuchon polycéphale (2). Il est sans doute raisonnable de l'identifier au Bienheureux, à la Vérité suprême, au Buddha qui est invoqué le premier dans les inscriptions où se retrouve la triade même que représentent nos bas-reliefs et nos tablettes votives. Or, à les relire, ces inscriptions connaissent manifestement le Buddha sous sa forme transcendante plutôt qu'historique et humaine. Le savant auteur en conclut que le personnage central des images khmères de la triade bouddhique est le Buddha, mais conçu comme l'Être primordial, l'Ādi-buddha. « Que sous cet aspect le Buddha soit représenté avec la couronne et tous les insignes de la royauté, voilà qui est tout à fait dans la tradition iconographique du Grand Véhicule : il suffit de se reporter aux représentations tibétaines de l'Ādi-buddha, ou encore d'Amitābha sous sa forme particulière d'Amitāyus. » L'hypothèse est saisissante. Elle est encore appuyée par la troisième inscription de Bàt Čum : « Le Buddha resplendit [*ou* règne], lui qui a exterminé le roi des ennemis — Māra — par le feu — le détachement — né de la bûche — le Samādhi — ; ayant obtenu la royauté impérissable — la Bodhi —, ce roi suprême se réjouit dans son palais splendide — le Nirvāṇa » (3). Enfin une figure de Buddha paré, identique au Buddha de la triade et assis sur le nāga, reparaît au-dessus d'une belle image khmère de Vajrasattva et ne peut être là qu'une représentation de l'Ādi-buddha dont Vajrasattva est émané.

---

(1) *Bronzes khmèrs*, p. 36 sqq.
(2) *Ibid.*, pl. L, 1 et 2.
(3) G. Cœdès, *Les inscriptions de Bàt Čum*. *JA.*, 1908, II, p. 247.

Le Buddha transcendant des triades serait donc bien l'Ādi-buddha. Ce Buddha transcendant est d'autre part identifié à Çākyamuni par la tradition commune du Nord, et le fait que le sculpteur khmèr l'assied volontiers sur un nāga montre assez que de telles conceptions lui étaient familières. Çākyamuni aurait donc parfois été conçu comme l'Ādi-buddha et certaines représentations du Buddha historique auraient conservé les parures traditionnelles du Buddha primordial.

La solution proposée par M. Cœdès, pour pénétrante qu'elle soit, encourt quelques légères objections. Tout d'abord, même si l'on admet que la conception de l'Ādi-buddha se soit trouvée assez tôt formée pour parvenir au Cambodge dès le Xe siècle, ce qui, après tout, se peut (1), les inscriptions khmères ne le nomment pourtant pas. Elles me semblent, au contraire, relever de conceptions plus anciennes, j'entends la doctrine mahāyāniste du Trikāya, telle qu'elle est exposée, par exemple, dans le *Mahāyānaçraddhotpāda-çāstra* (2). Je les considérerais volontiers comme l'expression d'un état de la doctrine très voisin de celui que reflète l'inscription chinoise de Yun-chou à Bodh-Gayā, datée de 1022 (3), et je crois qu'à ce moment rien ne permet encore une référence au concept de l'Ādi-buddha.

Nous sommes ainsi conduit à réserver un intervalle, ne fût-il que de précaution, entre des inscriptions khmères qui datent en gros du Xe siècle, et la figure de l'Ādi-buddha au Vajrasattva qui n'est pas datée, mais peut bien être du XIIe ou du XIIIe siècle. En effet, le personnage de Vajrasattva n'est lié qu'aux formes très développées du mahāyānisme (4). Par contre, les tablettes votives où se montre la triade ont été attribuées au Xe siècle (5). Il semble donc que de toutes ces pièces, celles où le personnage paré que l'on étudie est le plus incontestablement une représentation de l'Ādi-buddha, soient précisément les plus tardives. Il eût mieux convenu à la thèse présentée qu'il se fût retrouvé une iconographie propre de l'Ādi-buddha qui eût précédé et expliqué l'introduction de ce type dans la représentation du Buddha humain. C'est au contraire à une époque où nous ne connaissons aucune image de l'Ādi-buddha que nous voyons apparaître la figure parée, à une place et dans un rôle qui, s'ils ne conviennent point au Bhagavat du

---

(1) Csoma de Körös, *Note on the origin of the Kālacakra and Ādi-buddha systems* [*JASB.*, vol. II (1833), p. 57, reprinted *ibid.* (1911), vol. VII, p. 21], en place l'apparition au Xe siècle. Il a été suivi par B. Bhattacharyya, *Indian Buddhist Iconography* (1924), p. xxviii, cf. *JBORS.*, vol. IX, p. 114 sqq. Il conviendrait toutefois que l'on reprît cette étude.

(2) Traduction Suzuki, *The Awakening of Faith*... (1900), p. 100 sqq.

(3) Ed. Chavannes, *Rev. Hist. des Religions*, 1896, p. 7 sqq.

(4) Ceci vaut aussi pour les trois objets que M. Cœdès cite encore p. 38.

(5) G. Cœdès, *Tablettes votives bouddhiques du Siam*, dans *Etudes Asiatiques*, I, p. 152 et 158.

Petit Véhicule, rentrent pourtant dans ce que le mahāyānisme attribue à la personnalité du Buddha historique, agrandie comme on sait. Bien plus, si l'on a conçu cette image parée, qui s'oppose à la représentation traditionnelle du Buddha humain, pour bien montrer le Maître « comme la manifestation de l'absolu, le Dieu suprême », comment a-t-on pu l'introduire dans la représentation de la vie même de Gautama ? Ce n'est point à la longue, par un oubli des conventions premières, mais, comme d'autres documents le montreront, bien avant que n'existent tous les objets qui soutiennent l'hypothèse de M. Cœdès.

On hésite à admettre, en Indochine, à une date ancienne, un culte de l'Ādi-buddha qui ait profondément influé sur l'iconographie du Buddha humain, et l'identification du Buddha de la triade khmère à l'Ādi-buddha n'est pas assez assurée pour qu'il soit très opportun de faire intervenir les règles de l'iconographie tibétaine dans l'étude des faits indochinois. Nous tenons pour acquis que les Buddhas parés khmers sont liés à une tradition dont sort le Buddha paré moderne, mais nous pensons que cette tradition ancienne du mahāyānisme indochinois connaît déjà les images parées du Buddha historique, ce qui doit lever les quelques objections de doctrine que nous avons avancées contre la déduction iconographiquement irréprochable de M. Cœdès. La thèse qui est présentée dans *Bronzes khmèrs* repose sur une connaissance si parfaite du fait khmèr et siamois qu'on n'y peut rien changer si l'on n'étend d'abord le fond de l'enquête. Quelques documents de publication récente, d'autres, plus anciens, mais dont on ne s'est pas servi, semblent en effet donner les éléments d'une interprétation nouvelle.

M. Duroiselle a décrit en deux endroits [1] une tablette de pierre de 0 m. 216 × 0, 165 qui représente les huit grandes scènes de la vie du Buddha. Elle a été découverte en 1922 dans un champ près du temple de Shwezigôn, à Pagan. « La figure principale, au milieu, à laquelle toutes les autres ont été subordonnées par la taille, représente Gautama Bodhisattva. Il est assis, les jambes croisées (à l'indienne), en bhūmisparça-mudrā, sous le dais que forment les rameaux de l'arbre de la Bodhi et sur un lotus en manière de trône, délicatement ciselé, que soutiennent ses tiges et les mains de deux personnages finement sculptés. Il porte la couronne, des parures d'oreilles et un collier. » On voit sur les côtés la Nativité, le premier Sermon, la soumission de Nālāgiri, la descente du ciel des Trayastriṃças [2], le Grand Miracle et l'offrande du Singe. Le Nirvāṇa paraît tout au sommet. La figure centrale est identique à celle que le prince

---

[1] *ASI., Ann. Rep.*, 1922-23, p. 123 et pl. XXXIII, fig. d; *Rep. Superint. A. S. Burma*, 1922-23, p. 30-31 et pl. II, fig. 1.

[2] Et non point Tuṣita.

Damrong donne pour un Ādi-buddha dans sa précieuse *Histoire des monuments bouddhiques au Siam* (1).

Mais ici nous voyons incontestablement Gautama dans l'exercice de sa dernière carrière terrestre. M. Duroiselle voit là une image non du Buddha, mais du Bodhisattva. « Gautama reste bodhisattva jusqu'à l'instant de l'illumination, instant précis où il devient le buddha. Dans la scène représentée ici, il est au seuil même de l'état de buddha (*buddhahood*), qu'il atteindra quelques heures après la déroute de Māra. Son costume princier indique qu'il n'est encore que bodhisattva au moment précis où, comme le montre sa main droite, il appelle la Terre en témoignage contre Satan. » M. Duroiselle, comme M. Cœdès, ne peut admettre que le Buddha de la tradition indienne ait pu, comme tel, porter la couronne et les ornements royaux. Il se voit bien obligé de les reconnaître à Çākyamuni : il les lui prête pour le temps où il n'est encore que le bodhisattva.

On conviendra que le problème est difficile. L'ingénieuse explication que M. Duroiselle fait sienne ne nous sauve pas. Elle repose sur la belle étude que M. Foucher a faite du Māravijaya. Cette image fameuse est celle du Bodhisattva à l'instant où il touche encore, par sa nature, à la condition humaine. L'instant où va se dénouer son effort millénaire, la victoire où il se termine, c'est le moment capital pour une foi qui propose à ses adeptes non la vie éternelle au terme de courts travaux, mais un infini d'épreuves se résolvant au nirvāṇa. Que le sommet de la foi bouddhique soit le bodhisattva et non le buddha accompli, c'est une conception très noble. On s'en est autorisé pour expliquer sommairement les parures que l'on trouve, comme ici, sur quelques reproductions du Māravijaya. Peut-être eût-il fallu quelques précautions. Toutes les écoles placent l'abandon des parures princières bien avant le cycle du Bodhimaṇḍala. Nous avons déjà renvoyé à la tradition gandhārienne et à celle de Mathurā. Au temple d'Ānanda, à Pagan, comme au Barabuḍur, le Maître prend dès cet instant l'habit monastique (2). Il n'est pas facile d'admettre que le Bodhisattva s'asseye paré sur le trône de l'Illumination. Ne sort-il pas des Grandes Austérités ? On sait qu'un miracle lui a rendu l'éclat de sa beauté surhumaine. Mais d'où lui serait-il venu une couronne et ces parures, et puis qu'en aurait-il fait ? Il n'est d'ailleurs pas indifférent que le Bodhisattva prenne, dès la nuit du Grand Départ, et garde désormais l'aspect extérieur d'un buddha. « Aussi bien, le futur Buddha ne fait-il ainsi qu'abolir sur sa personne

---

(1) *Tamnān . . . .* p. 53 et planche en regard de la p. 53.

(2) SEIDENSTÜCKER, *Mittheilungen aus d. Museum f. Völkerk. in Hamburg*, IV (1916), à partir de la fig. 46, où « le Bodhisattva est descendu de cheval et fait présent de ses bijoux à Channa. »

les derniers signes de sa connexion passée avec le monde et réaliser le but immédiat de sa fuite en revêtant les marques extérieures de sa vocation. » (1) Bien mieux, M. Foucher a montré qu'il se trouve dans la tradition iconographique toute une symbolique de l'état de grâce, si l'on nous passe le terme. On sait que les austérités ont eu pour seul effet de troubler la vue claire du Bodhisattva et de l'éloigner du droit chemin de la Bodhi. Si la beauté canonique du Buddha que l'on attribue déjà au Bodhisattva, témoigne de sa prédestination, l'horrible aspect de l'ascète de Sikri est le signe comme l'effet de son égarement passager et, corrélativement, le retour miraculeux de ses lakṣaṇas, le don qui lui est fait d'une nouvelle robe monastique, immédiatement avant sa Marche au Bodhimaṇḍa, ont une signification très précise. Il n'est guère plus facile, du point de vue de l'orthodoxie, de voir le Saint couronné avant qu'après l'Illumination. « Ainsi donc, note M. Foucher, le Bodhisattva se retrouve sous l'aspect d'un Buddha au moment où il va se mettre en marche vers le siège de la Sambodhi : aussi bien ne s'en relèvera-t-il, le lendemain même, que parvenu, dans le fond comme dans la forme, à l'état de Buddha parfait. » (2)

Il est, en tout cas, acquis que Çâkyamuni a pu être représenté assis sous l'arbre de la Bodhi dans tout l'appareil royal. Il convient de réserver l'interprétation de ce fait, qui s'éclairera par comparaison. On retiendra seulement que l'hypothèse qui fait de cette parure la désignation du Bodhisattva comme tel est une hypothèse gratuite.

M. Cœdès a considéré la tradition du Buddha humain paré comme purement indochinoise. Ce sont des images, écrit-il (3), « dont on chercherait en vain l'équivalent dans l'iconographie indienne ». On voit pourtant qu'à remonter vers les origines, on s'est trouvé conduit deux fois à l'Ouest, vers l'océan, dans des régions qui, on le sait, recevaient directement, au débarqué, les influences de l'Inde, pour les transmettre ensuite peu à peu vers l'Est (4). M. Cœdès nous a menés aux dépôts de tablettes votives de la Péninsule Malaise. M. Duroiselle nous montre à Pagan une pièce qui, dit-il, est manifestement d'origine indienne. Toutefois, ajoute-t-il, « à l'exception d'un fragment trouvé à Sārnāth par M. Œrtel (*ASI., Ann. Rep., 1904-05*, fig. 8, p. 84), aucune tablette de cette sorte ne semble avoir été jusqu'ici découverte dans

(1) A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique*, I (1905), p. 362.

(2) *A.G.B.*, I, p. 383.

(3) *Bronzes khmèrs*, p. 32.

(4) Ceci s'entend des relations ordinaires, continuelles. Il n'est pas question des crises exceptionnelles où l'Est a pu être atteint avant l'Ouest par des influences venues de l'Inde, mais par les Détroits, avec ou sans escale en Insulinde. Comme les objets que retient notre étude sont des tablettes ou plaquettes votives, certaines reproduisant les scènes que l'on vénérait aux huit grands pèlerinages, on peut penser que leur diffusion relève des relations que l'Inde et l'Indochine entretenaient au jour le jour : chaque navire marchand devait avoir à bord quelque pèlerin.

l'Inde. Par la disposition des images et par le traitement général, la grande plaque de pierre (4 m.60 de haut sur 2 m.90 de large) dont on a rapporté la découverte à Baragaon, l'ancien Nālandā (BURGESS, *The Ancient Monuments... of India*, II, fig. 226) est pourtant sans nul doute le prototype de notre tablette. » [1] M. Duroiselle ne rapporte ainsi à la tradition indienne que l'ordonnance générale des deux pièces qu'il étudie, c'est-à-dire, outre la tablette au Buddha couronné, une autre représentation des huit grandes scènes, mais où le Buddha garde un aspect strictement monastique. Le fragment de Sārnāth et le monument de Baragaon ignorent, eux aussi, le Buddha paré. Notre image couronnée, qui semble être venue de l'Inde en Birmanie, serait donc isolée, selon M. Duroiselle, dans la tradition indienne.

Cependant tout indique qu'il faut en chercher l'origine dans l'ancienne métropole du bouddhisme : nous y sommes conduit par le progrès même de toutes les recherches faites en terre indochinoise. La donnée birmane précise la question. On peut la rapporter, en gros, au XI[e] siècle. C'est donc dans le Bengale et le Bihar des Pālas et de leurs successeurs que nous avons chance de trouver l'origine immédiate de notre tradition.

Au moment où M. Duroiselle rédigeait la note que nous avons citée, il n'avait évidemment pas reçu le rapport du Service archéologique de l'Inde pour l'année 1921-22. M. Ramaprasad Chanda, conservateur de l'Indian Museum, à Calcutta, publie en effet, dans ce volume, plusieurs pièces qui sont d'une importance capitale. Ce sont surtout des tablettes figurant, comme celles de Pagan, les huit grandes scènes de la vie du Buddha [2]. Plusieurs sont inscrites, mais non datées, et M. R. Chanda n'en a qu'effleuré l'étude paléographique. Pour la commodité, nous en donnerons ici une description sommaire, d'après l'excellente illustration du Rapport :

I. Pl. IX, *c*. — *ASI., Ann. Report, 1921-22*, pl. XXXVII, b. Au centre, le Buddha en bhūmisparça-mudrā ; couronne, collier. Tout autour, les sept scènes habituelles, où son costume est monastique. Provenance : Bihar.

II. — *Ibid.*, pl. XXXVII, a. Au centre, le Buddha en dhyāna-mudrā, mais un bol dans les mains ; couronne, colliers, ornements d'oreilles. En bas, à la droite propre, bhūmisparça-mudrā, à la gauche propre, dhyāna-mudrā. Au-dessus, de part et d'autre, les scènes habituelles : soumission de Nālāgiri, premier Sermon, descente du ciel des Trayastriṃças, Grand Miracle. Le haut de la tablette est brisé. Ces images du fond sont monastiques. Provenance : Bihar.

---

(1) *ASI., Ann. Rep., 1922-23*, p. 123.
(2) *ASI., Ann. Rep., 1921-22*, p. 104-106 ; pl. XXXVI, f, et XXXVII.



BUDDHAS PĀLAS. (P. 160-161.)

a. Musée de Boston, *Catalogue*, pl. XXXV, n° 21.1718. — *b, c, e.* Musée de Calcutta, *ASR.*, *1921-22*, pl. XXXVI, *f*, et XXXVII, *b, c.* — *d.* CUNNINGHAM, *Mahâbodhi*, pl. XXVI.



III. Pl. IX, *c*. — *Ibid.*, pl. XXXVII, c. Au centre, le Buddha en dharmacakra-mudrā ; couronne, colliers, ornements d'oreilles. Sur le devant du trône, roue accostée de gazelles, atlantes, lions. Sur les côtés, nativité (Lumbinī), descente du ciel des Trayastriṃças, offrande du Singe, soumission de Nālāgiri. Dans ces trois dernières scènes le Buddha porte les mêmes ornements qu'au centre (couronne, colliers, parures d'oreilles). Le haut de la stèle est brisé. Provenance : Bihar.

IV. — *Ibid.*, pl. XXXVII, g. Le Buddha en padmāsana, la main gauche sur la plante des pieds, la paume en haut, la main droite en abhaya-mudrā. Collier. Pas de couronne, pas de parures d'oreilles ; uṣṇīṣa. Accosté de deux stūpas, surmontés de figurines en dhyāna-mudrā, sur lotus. Provenance : Bihar. Pierre du Magadha. Inscription (credo). Caractères du VIIIe ou IXe siècle.

V. Pl. IX, *b*. — *Ibid.*, pl. XXXVI, f. Le Buddha non paré en bhūmisparça-mudrā sous l'arbre de la Bodhi. Autour, les sept scènes classiques, où l'image est également celle d'un moine. Provenance : Bihar. Inscription (credo ; nom du donateur : Çīlagupta) ; caractères du VIIe ou du IXe siècle.

D'autres pièces sont inscrites de caractères du IXe (pl. XXXVII, e) et du XIe siècle (pl. XXXVII, f). Il faut ajouter à cette liste une très belle tablette haute de 0 m. 45 sur 0 m. 11 d'épaisseur, de même provenance, qui est au Musée des Beaux-Arts de Boston et qu'a publiée M. A. Coomaraswamy (1).

VI. Pl. IX, *a*. — A. Coomaraswamy, *Catalogue... Mus. of F.A., Boston*, pl. XXXV, n° 21.1718. Analogue à V, mais le Buddha est couronné et paré (collier, ornements d'oreilles). Bihar. X^e-XIe siècle.

Notre documentation se trouve donc, grâce à ces nouvelles publications, très complète. On peut par surcroît y joindre deux répliques des huit grandes scènes, où le Buddha central est paré, et qui ont été reproduites par Burgess, tout près de la grande plaque de Baragaon à laquelle M. Duroiselle s'est référé (2). Elles ont été trouvées sur le site même de Nālandā. Le Buddha central est en dhyāna-mudrā sur l'une, en bhūmisparça-mudrā sur l'autre, couronné et paré dans les deux cas. Ces petites tablettes sont plus proches des pièces de Pagan que le monument de Baragaon.

Il nous est actuellement impossible d'imposer un ordre chronologique à ces pièces. Elles forment une collection disparate (comparez IV à VI). Le classement que l'étude des styles conduirait à proposer s'accommoderait assez bien

(1) *Mus. of Fine Art Bulletin*, n° 120 (1922) ; *Catalogue Ind. Collect. Mus. of F. A., Boston* (1923), pl. XXXIV et p. 75 ; *History of Ind. and Indon. Art* (1927), pl. LXXI, n° 288, p. 244 ; cf. p. 114.

(2) Burgess, *The Ancient Monuments... of India* (1897), II, fig. 231. On peut aussi voir Rājendralāl Mitra, *Buddha-Gayā*, pl. XXXII, fig. 1, et p. 135.

de l'esquisse paléographique donnée par M. Chanda. Il vaut mieux pourtant attendre que ces importantes sculptures aient été étudiées à nouveau de près : on jugera alors sur pièces. Mais pour notre recherche, la critique interne de ces documents est déjà d'un grand secours. Le point capital est que les faits nouveaux écartent définitivement l'hypothèse à laquelle M. Duroiselle et M. Coomaraswamy, après d'autres, se sont tenus : la figure parée est celle du Buddha aussi bien après l'entière illumination et loin de Bodh-Gayā qu'à l'heure du Māravijaya. On a pu voir sous tout l'appareil royal le Maître au premier sermon (III) (1) et même le parer partout (même pièce, scènes du fond). Si l'on suit M. R. Chanda qui attribue toutes ces images à l'art pāla (certaines d'entre elles pourraient être plus anciennes), c'est au plein cœur des études bouddhiques, à Nālandā (2), et quand la tradition n'avait point perdu toute sa force, que nous voyons éclater la formule iconographique nouvelle. C'est un nouvel aspect du rôle essentiel joué par le célèbre monastère dans la propagation vers l'Est de la doctrine, et un exemple des croyances originales qui s'y trouvaient reçues ou peut-être parfois forgées (3).

* * *

Mais il conviendrait que nous établissions l'exacte valeur et le sens de ces pièces, dont l'ensemble étendu, varié, couvre certainement plusieurs siècles, tout en s'accordant mal avec ce qu'on a reconnu jusqu'ici de l'iconographie bouddhique de ces siècles mêmes. On peut prendre ces tablettes pour des images édifiantes, une vie du Saint illustrée. C'est sans doute ce qu'entend M. Coomaraswamy qui reconnaît « the Eight Great Miracles or significant moments in the life of Buddha » (4), ailleurs : « The Eight Great Events in the Buddha's life » (5). Il n'y a là rien d'inexact ; mais, en figurant ces huit scènes, le sculpteur n'a pas seulement voulu édifier son public ; l'œuvre a une signification précise qui passe l'anecdote. Cela se voit surtout

---

(1) Cf. *ASI., Ann. Rep.*, 1922-23, pl. XXXVII, fig. d : un Buddha paré (collier ; la tête manque) en dharmacakra-mudrā (socle : roue, antilopes). Pas de scènes de fond. Notre n° III qui accoste ce même personnage des grandes scènes classiques (Lumbinī, etc.) l'identifie au Buddha de Bénarès (Prathamadeçana). M. Coomaraswamy étiquète « Bodhisattva (Maitreya ?) » une pièce analogue du Musée de Boston (*Catalogue*...., pl. XXXIV, n° 21.1719) avec cette note : « without the crown etc... this would appear to be a representation of Buddha's first sermon in the Deer Park at Benares. The sculpture is evidently provincial and the symbolism confused » (*ibid.*, p. 78). On voit que l'image est bien celle du Buddha, et que la couronne n'est pas exceptionnelle.

(2) Burgess, *ibid.*, fig. 224-235 ; Coomaraswamy, *History of indian... Art*, p. 113.

(3) F.D.K. Bosch. *Een Oorkonde v. h. Groote Klooster te Nalanda*, *Tijdschrift v. Indische T. L. en Volkenkunde*, 1925, p. 509-588.

(4) *Catalogue*...., p. 75.

(5) *History*..., p. 244.

du « miracle » au Singe. Un singe offre un bol de madhu au Buddha, qui multiplie le mérite de l'offrande en y faisant participer toute la communauté. Le singe manifeste sa joie selon les moyens d'expression qu'il tient de la nature. Un puits cependant se rencontre sous ses pas ; il y tombe, se noie et renaît fils de brahmane. « En dehors de son merveilleux instinct de dévotion, il ne lui faut qu'un peu d'agilité, et c'est ce dont son espèce manque le moins, pour accomplir un acte si méritoire. Ainsi le miracle, vu de près, se change en un simple fait divers... » (1)

Une interprétation remarquable a été proposée par M. Foucher (2) et appliquée par M. Cœdès à celles des tablettes votives, faites d'argile au moule, qui représentent le Buddha à Mahābodhi (3). M. Foucher montre que sur les premières boulettes d'argile « moulées ou estampées d'un coup de cachet » on a dû figurer d'abord le point caractéristique vers lequel se portait, aux abords de chacune des quatre grandes villes de pèlerinage, la dévotion populaire. Il compare ces empreintes aux insignes emblématiques en métal de tous les grands pèlerinages du moyen âge, tels qu'ils ont été repêchés dans la Seine à Paris. Il note encore que dans l'art bouddhique plus évolué, nourri de ces traditions naïves, des scènes telles que l'abhiniṣkramaṇa et la nativité sont des motifs interchangeables, équivalents en ceci seulement qu'ils représentent l'un et l'autre Kapilavastu. On peut donc voir dans nos tablettes de pierre une forme noble des images d'argile (4). Chacune des huit scènes sculptées représente bien moins un fait de la vie du Buddha que la statue du sanctuaire commémoratif. Ce sont en somme les symboles des huit grands pèlerinages, et le singe ne paraît plus déplacé, s'il veut dire : Vaiçālī. Si nous avons devant nous les huit statues sacro-saintes du bouddhisme, le tout donne une sorte de carte religieuse de l'Inde centrale qui se laisse, à tout prendre, comparer à ces cartes anciennes où Paris est figuré par Notre-Dame, Rome par Saint-Pierre. En effet, comme M. Cœdès le dit des images d'argile, « dans bien des cas on a l'impression que l'image représente non pas le Buddha, mais un buddha déterminé . . . » L'étude détaillée de nos documents confirme cette vue, dont ils étendent singulièrement la portée.

---

(1) A. Foucher, *Les Bas-reliefs du stūpa de Sikri*, *JA.*, 1903, II, p. 301.

(2) *Les débuts de l'art bouddhique*, *JA.*, 1911, I, p. 55 sqq.

(3) *Tablettes votives. . .*, p. 147.

(4) M. Taw Sein Ko, *ASI.*, *Ann. Rep.*, *1909-10*, p. 123 et pl. XLIX, 7, a publié une tablette d'argile qui, « quand elle était entière, devait montrer les huit scènes principales de la vie du Buddha, l'illumination à Bodh-Gayā tenant le centre et le nirvāṇa le sommet. » On reconnaît, outre ces deux scènes, la descente du ciel des Trayastriṃças, la soumission de Nālāgiri et le Buddha en dharmacakra-mudrā, ce qui peut être soit le premier Sermon, soit plutôt, selon l'ordonnance habituelle de ces images, le Grand Miracle.

Considérons en premier lieu la grande image de Baragaon (Burgess, *loc. cit.*, fig. 226). On remarquera que les trois petites figures qui sont consacrées au Grand Miracle, au premier Sermon et au don du Singe, représentent manifestement des statues : on en voit le socle se détacher, portant lui-même de petits personnages en bas-relief. Ces socles figurés sont identiques aux piédestaux sculptés de la plupart des statues de pleine taille, au Gandhāra comme à Mathurā. Enfin, en comparant les vajrāsana et siṃhāsana de nos diverses pièces entre eux et à des trônes de statues réelles, on rencontre des ressemblances si frappantes qu'on ne peut qu'y voir plusieurs représentations d'un même objet, ou des représentations auprès de leur objet même.

a) Nous trouvons dans la fig. d, pl. XXXVII, de l'*ASR.*, *1921-22*, presque la simple réduction du célèbre Buddha de Sārnāth (V. Smith, *History of Fine Art in India and Ceylon*, pl. XXXVIII); elle est d'autre part la réplique exacte de la Prathamadeçanā de la grande pierre de Baragaon.

b) *ASR.*, *1921-22*, pl. XXXVII, b, est identique au Buddha de Cunningham, *Mahābodhi* (1892), pl. XXVI, n° 2, à celui de Coomaraswamy, *Catalogue...*, n° 21,1718, pl. XXXV, à l'une des pièces données par Burgess, fig. 231 [1], et enfin à *ASR.*, *1921-22*, pl. XXXVI, f, si l'on réserve entre les deux petits personnages, au devant du socle, la surface occupée par l'inscription (voir notre planche IX, *a*,*b*,*c*,*d*).

c) Le curieux trône à tête d'éléphant du personnage très chargé de parures, *ASR.*, *1921-22*, XXXVII, i, sur la fig. 130 de V. Smith, *History of Fine Art*, et sans doute aussi dans la tablette de Pagan, *ASR.*, *1922-23*, pl. XXXIII, d.

On pourrait tenir pour acquis que nos figurines soient la représentation de statues de pleine taille, celles mêmes qu'on vénérait aux huit grands sanctuaires, s'il ne s'y trouvait une forte objection. On n'a pas manqué d'observer que sur les cinq pièces, par exemple, dont nous avons soutenu en second lieu l'identité fondamentale (*b*), la première, la troisième et la quatrième sont des Buddhas parés, tandis que la seconde et la cinquième sont monastiques. Le Buddha de V. Smith (*c*) est un moine ; celui qui lui correspond porte des colliers et des bracelets. Le Buddha de la Prathamadeçanā, que nous avons cité en premier lieu (*a*), est paré à l'Indian Museum, monastique à Baragaon comme à Sārnāth. On prétend que les images étudiées représentent les huit statues saintes, c'est-à-dire des pièces certainement anciennes. Comment les réductions d'une statue pourraient-elles être tantôt un muni, tantôt une figure royale, alors que toutes les pièces réelles que l'on a retrouvées et qui auraient servi de modèles aux images réduites sont strictement monastiques ?

---

[1] Celle-ci ressemble tellement à *ASR.*, pl. XXXVI, f, qu'on doit peut-être reconnaître dans la pièce du musée de Calcutta la tablette photographiée par Cunningham, sauf plus ample information sur les destinées de cette dernière. Ce serait un exemple frappant des tribulations d'une pièce archéologique : ici du moins le dénouement est heureux.

On peut concevoir que l'Inde bouddhique ait connu, tout au moins à une date relativement basse, une forme de cérémonial comparable à celui dont est encore entouré le célèbre Buddha d'émeraude à Bangkok. On trouvera dans l'ouvrage de Bowring un dessin des trois costumes dont l'image est revêtue selon les saisons : au milieu elle se montre sous tous les ornements royaux (1). Il semble que les statues indiennes aient dû porter des ornements faits de matières précieuses, ornements mobiles et dont elles n'étaient peut-être parées que dans certaines circonstances du culte. Ainsi s'expliqueraient l'absence d'ornements aux statues de pleine taille et leur apparition sur certaines seulement des reproductions de taille réduite : celles-ci figureraient alors la statue sainte telle qu'elle s'offrait aux fidèles aux jours de grande cérémonie.

* * *

L'interprétation peut surprendre : on n'attribuera pas volontiers de telles pratiques à une religion qui n'a d'abord pas même voulu représenter son Maître. Mais le développement de la doctrine a dû continuellement enrichir la personnalité de Çākyamuni, objet essentiel, déjà, des premières dissensions. On a admis trop sommairement que l'intérêt s'est détourné du buddha historique, à mesure que se constituait le panthéon des bodhisattvas et des buddhas mythiques. Bien des faits, et d'abord la diffusion même de ces représentations des huit grands pèlerinages, donnent à penser qu'il a conservé une grande popularité, même près des adeptes du mahāyānisme le plus évolué. Cependant il a fallu que son culte se ressentît du mouvement général des croyances. Un chemin qui menait au tantrisme a dû être marqué par bien des innovations. Sans aller si bas, on pourrait établir, au niveau même du mahāyānisme classique, un certain rapport entre la pratique nouvelle d'orner l'image du Buddha et la substitution au sobre personnage des introductions pālies de l'être surhumain qui récite les sūtras développés à une cour de bodhisattvas, sous une pluie de fleurs et de joyaux.

La répartition des pièces que nous avons étudiées montre que Çākyamuni est resté une figure importante dans une iconographie essentiellement mahāyāniste, jusqu'à la fin du bouddhisme indien. La pierre monumentale de Baragaon montre sinon l'origine, du moins la popularité à Nālandā, cœur du Māhāyāna, de formes iconographiques auxquelles se rattache notre buddha paré. Nous connaissons, par les travaux de l'Archæological Survey of India et l'admirable étude du Dr. F. D. K. Bosch, le rayonnement du grand foyer bouddhique. La tradition du buddha paré, d'abord observée en Indochine, nous a conduit au centre de l'Inde. Nous avons remonté, à la recherche de ses origines, la

(1) J. Bowring. *The kingdom and people of Siam* (1857), I, en regard de la p. 316.

route même qui, de proche en proche, conduisit en ces pays la culture indienne avec la religion. S'il faut y voir la transmission vers l'Est d'une tradition proprement indienne, il convient donc d'étudier les autres grandes voies de la propagande, où l'on doit s'attendre à retrouver une empreinte analogue.

Sir Aurel Stein a rapporté de sa grande mission en Asie centrale une précieuse peinture sur soie, assez mal en point, mais dont les fragments sont nets, et qui est inscrite (1). R. Petrucci l'a fait connaître dès 1914 au public du Musée Guimet : « ... Il convient de s'arrêter sur ce qui rappelle le plus étroitement l'Inde et, pour cela, sur une peinture, malheureusement en lambeaux... Le caractère gandhārien des figures qui s'y trouvent recueillies frappe dès le premier abord. Les origines et la valeur de cette peinture seraient cependant restées inexpliquées si, sur la soie vieillie et brûlée par le temps, certaines inscriptions n'avaient subsisté. Des fragments que j'ai pu lire, il résulte que, sur cette grande peinture, un artiste habile a rassemblé des images adorées dans l'Inde. Soit qu'il ait travaillé d'après des documents indiens, soit qu'il ait lui-même, au cours d'un pèlerinage, copié sur place ses modèles, le caractère indo-grec s'est conservé à travers ce dessin chinois de telle manière que sa fidélité ne peut faire l'ombre d'un doute... Nous trouvons le Buddha tenté par l'armée de Māra, symbolisée par trois figures grimaçantes qui apparaissent au-dessus de sa tête... L'inscription nous apprend qu'il s'agit d'une sainte image du royaume de Magadha dans l'Inde centrale, et je crois qu'on peut l'identifier avec l'image du Vajrāsana du temple de Mahābodhi, à Bodh-Gayā, que décrit Hiuan-tsang... » (2) Ces formes picturales sont donc l'équivalent exact de l'imagerie en pierre des Pāla. Or la statue en bhūmisparça-mudrā, qui nous est donnée comme la reproduction du grand Māravijaya, est parée : on lui voit nettement un collier, des bracelets et même une ceinture faite de joyaux (3). Sir Aurel Stein, qui l'a étudiée dans le corps de *Serindia*, donne de ces parures l'interprétation que nous avons déjà combattue. Il voit là « Gautama Bodhisattva in the famous scene of Māra's attack immediately preceding the Illumination... » (4) Nous avons vu que la tradition écrite, d'accord avec les vies illustrées du Barabudur et de Pagan comme avec la tradition iconographique ancienne de l'Inde, impose l'aspect monastique au Bodhisattva du Māravijaya. Nous avons trouvé dans les monuments pāla la preuve que l'image parée est celle du Buddha : elle figure la Prathamadeçanā aussi bien que le Māravijaya. La peinture de Sir Aurel Stein est identique par son sujet

---

(1) Sir A. Stein, *Serindia* (1921), II, p. 877, pl. LXX ; cf. p. 1024 ; *Thousand Buddhas*, pl. XIV. La pièce porte le numéro Ch. XXII-0023 de l'inventaire général de la mission.

(2) R. Petrucci, *Peintures bouddhiques de Touen-houang*, Ann. Mus. Guimet, Confér. XLI (1914), p. 121 sqq.

(3) *Serindia*, pl. LXX, iv.

(4) *Ibid.*, p. 877.

aux pièces que nous avons étudiées. On peut l'interpréter par elles. Mais on peut établir directement l'identité de l'image parée que nous livre l'Asie centrale : auprès du Buddha de Mahābodhi nous trouvons en effet une représentation du Buddha au Gṛdhrakūṭa (1). Le Maître est entouré d'une auréole de petits buddhas. Il porte sur la tête une couronne polychrome. Il a des anneaux aux oreilles, un rang de perles aux chevilles. Un collier de perles retient sur sa poitrine un pendentif curieusement travaillé. L'iconographie du Nord confirme donc point par point nos précédentes conclusions : une image parée du buddha historique semble avoir joui, à une date relativement haute, d'une popularité étendue.

* * *

Les divers documents que nous avons analysés semblent montrer que la statue sainte par excellence, le Māravijaya de Mahābodhi, a été liée de plus près que toute autre à la constitution de la donnée nouvelle. Presque toutes nos figures couronnées ne sont que son image. Malheureusement les informations originales et anciennes nous font presque défaut à l'endroit du culte que recevaient les statues sacrées du bouddhisme. On pourrait trouver dans les sūtras du Mahāyāna quelques indications de l'ordre de ce passage du *Lalitavistara*, qui célèbre le Tathāgata : « Parce qu'il a, aux caityas des Tathāgatas, aux images des Tathāgatas, offert des incrustations d'or et des fleurs d'or et répandu de la poussière d'or, donné des étendards, des ornements, des vases d'or et des vêtements d'or, il est appelé celui qui a la couleur de l'or. » (2) Cependant rien en l'espèce ne vaudrait un témoignage des pèlerins chinois. Hiuan-tsang a vu à Kanyakubjā deux statues du Buddha « ornées d'une multitude de pierres précieuses ». Deux autres, du royaume de Kapitha et du royaume de Hayamukha, étaient parées des plus riches ornements. A Bodh-Gayā même, le pèlerin vit dans le pavillon élevé par Brahmā une statue du Buddha en *teou-chī* (laiton), qui était « couverte d'ornements les plus rares et les plus précieux ». Au couvent de la Grande Illumination, la statue du Buddha était d'or et d'argent ; tous ses ornements étaient couverts de pierres précieuses. On peut difficilement admettre que toutes ces pierreries fussent simplement incrustées à même la statue, d'autant qu'à ma connaissance aucune statue bouddhique de bonne époque n'a laissé voir les traces d'un pareil traitement (3).

(1) *Ibid.*, p. 878 et pl. LXX, v.

(2) Traduction Foucaux, p. 359.

(3) La petite statuette publiée par M. Coomaraswamy (*Cat. Mus. Boston*, n° 21.1422, pl. LXXXVI), qui montre les traces d'une incrustation de pierres précieuses, est de basse époque (XVe siècle) et d'ailleurs jaina. On a peut-être incrusté de pierreries un sein de la statue de Bodh-Gaya (cf. *infra*, p. 168, n. 1), mais le fait semble absolument exceptionnel. Les divers exemples cités ici pourraient cependant recevoir une interprétation, qui ne convient pas à la statue du Māravijaya que nous mentionnons plus bas : on pourrait entendre par les ornements d'un buddha les objets et étoffes précieuses que les fidèles offraient au temple et que l'on suspendait autour de l'image sacrée.

Mais, par une rencontre admirable, c'est précisément au sujet de la grande statue du Māravijaya, celle qui a dominé jusqu'ici notre étude, que Hiuan-tsang nous apporte son témoignage le plus catégorique. Il nous conte comment Maitreya laissa inachevée cette image qu'il avait miraculeusement édifiée et, s'élevant dans les airs, regagna le ciel. « La communauté, devant ce saint prodige, fut tout entière saisie d'émotion. Sur ces entrefaites, le dessus du sein qui n'était pas achevé fut couvert de pierres précieuses [Beal glose : *necklace*] et un magnifique diadème avec des cordons ornés de perles vint ajouter à la richesse et à l'éclat de la statue. » [1] Hiuan-tsang nous donne donc une confirmation générale en spécifiant que le buddha de Bodh-Gayā portait une couronne et que cette couronne, une pièce d'orfèvrerie réelle, n'était point de corps avec la statue, mais ajoutée.

* * *

Nous voici donc reportés à coup sûr au delà de l'an 600 de notre ère, puisque la description de Hiuan-tsang nous fait atteindre une tradition déjà bien établie. Il y a trente ans, on eût sans doute difficilement admis que les statues du Buddha aient été dès cette date l'objet d'un culte où se pressentent les formes tantriques. Mais l'on ne fait plus du premier bouddhisme, gratuitement identifié à la tradition pālie, une manière de puritanisme, pour condamner

(1) Le chinois dit: 於是乳上未周塡廁衆寶。珠纓寶冠奇珍交飾. J'ai reproduit la traduction de Julien (*Mémoires*, I, p. 469). Beal lit « ... and they placed above the breast, where the work was as yet unfinished a necklace of precious stones and jewels, whilst on the head they placed a diadem of encircling gems exceedingly rich. » (*Si-yu-ki*, II, p. 21.) Les deux versions sont identiques quant au fond. 1° Elles reconnaissent toutes deux que l'on a recouvert de pierreries le sein inachevé (on sait quel parti M. Foucher a tiré de cette indication). Beal précise qu'il s'agit d'un collier. Le chinois est *t'ien-ts'eu* 塡廁. Le *Ts'eu yuan* 辭源 donne comme second sens au deuxième caractère: 次 « placer », ce qui correspond à l'équivalence 塡 = 寘 « placer, mettre ». On peut donc penser qu'il s'agit non de pierres incrustées, mais, d'accord avec les images, de colliers placés sur le point défectueux. 2° Hiuan-tsang écrit *kouan* 冠, caractère dont l'acception chinoise est précise : c'est le bonnet viril et particulièrement le bonnet de cérémonie de l'empereur et de ses plus hauts dignitaires, le *mien kouan* 冕冠 ; c'est donc ici un à peu près. Hiuan-tsang a choisi un terme qui désigne l'homologue chinois du mukuṭa indien, sans que ce choix implique l'identification de l'objet indien à l'objet chinois. Les « cordons de perles » (*tchou ying* 珠纓) dont il parle peuvent désigner des ornements pendus au diadème du Buddha, notamment derrière l'oreille (fleurs d'orfèvrerie, etc.). Il se peut aussi qu'ils n'aient point de valeur descriptive très précise et fassent corps avec la désignation de l'objet chinois proposé comme à peu près ; le *mien kouan* 冕冠 était, en effet, retenu par deux cordons noués sous le menton et qu'on désigne précisément par ce caractère *ying* 纓. En tout cas, on reconnaît, d'un commun accord, que la statue portait la coiffure royale.

toutes les dissidences. Comme déjà Chavannes le donnait à entendre dans sa mémorable étude des inscriptions chinoises de Bodh-Gayā, la décadence fut plus tardive qu'il n'a paru d'abord, et plus d'un trait qu'on a cru propre aux *formes honteuses* de la doctrine devra être repris, mieux jugé et restitué à la bonne époque. On admet que le Xe siècle, voire le XIe, aient encore vu quelque éclat au bouddhisme sanskrit et l'on devine que des croyances naguère tenues pour quasi-démoniaques ont pu vivre, à une date ancienne, auprès de la doctrine dite orthodoxe, reçues peut-être par les plus solides esprits. Le Buddha paré que l'on attribuait seulement aux formes très postérieures du culte (Vajrayāna) est, avec bien d'autres éléments réputés tardifs, une donnée ancienne du Mahāyāna.

Dans le mémoire, d'une conception si neuve, que M. Przyluski a consacré aux funérailles du Buddha [1], on trouve de multiples indications sur le mouvement des croyances qui fut, semble-t-il, la lointaine origine de nos images. Il s'est constitué à une date assez haute (avant le Ier siècle de notre ère) un ensemble de traditions relatives à la personne du Buddha qui reposaient sur son identification au Cakravartin, le monarque universel. « L'examen comparatif des principaux récits de la fin du Buddha nous a conduit à distinguer deux états successifs de la tradition : enseveli d'abord comme un religieux, le çramaṇa Gautama se vit attribuer par la suite le privilège des funérailles royales (*JA.*, mai-juin 1919, p. 365)... Soit qu'on analyse les textes concernant la toilette mortuaire du Buddha, soit qu'on examine les vêtements qu'il est censé avoir portés pendant sa vie, on aboutit aux mêmes conclusions : à l'image primitive du çramaṇa Gautama, humblement revêtu d'un pāṃçukūla grossier, s'est substituée celle du Buddha-cakravartin drapé dans le vêtement des rois. » (p. 428.) L'auteur, citant M. Finot, ajoute qu'« aujourd'hui encore les bouddhistes laotiens continuent de représenter le Tathāgata couronné du diadème, vêtu d'or et de joyaux, etc. » (p. 430.) Le rapprochement a pu paraître hardi : il y a loin des remaniements que présentent les vénérables *Parinirvāṇasūtras* étudiés par M. Przyluski au Buddha laotien et à un texte apocryphe comme le *Jambupatisutta*. Cette inférence heureuse est pleinement justifiée par les données iconographiques nouvelles : le Buddha paré que l'on trouve en Indochine se rattache par une tradition continue à un culte qui, dans l'Inde de Hiuan-tsang, semble déjà fixé de longue date.

Mais l'imposition de la couronne et des parures royales ne se conçoit qu'au terme d'une évolution profonde. Elle s'oppose à la conception primitive plus immédiatement que l'introduction des rites royaux dans un récit des funérailles : on défigurait ainsi l'apparence même du Maître. Le culte que nous tentons de restituer ne remonte sans doute pas aussi haut que les variantes du *Mahāparinirvāṇasūtra*, tout au moins dans les formes qu'a connues

---

[1] *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha* (*JA.*, 1918-1920).

Hiuan-tsang. Dans l'état actuel de nos connaissances, il sera prudent de s'en tenir, pour une interprétation, à des textes qui procèdent d'une conception plus développée de la personnalité du Buddha, bien que nous nous trouvions certainement devant une conséquence du premier état de la croyance hétérodoxe, atteint par M. Przyluski, où le Buddha s'est identifié au Cakravartin.

⁂

En tenant pour acquis qu'on a d'abord conçu abstraitement le Buddha Lokottara comme le souverain de l'univers (¹), il nous faut donc chercher comment cette donnée s'est trouvée reprise dans la théorie postérieure du Trikāya, à laquelle ont abouti les premiers efforts du bouddhisme métaphysique. Çākyamuni ne s'est pas anéanti. Le personnage qui s'est montré aux hommes sous ce nom n'est que le reflet d'un être transcendant. Son nirvāṇa fut un simple artifice, la manifestation éclatante de l'impermanence du siècle : c'est une leçon mise à la portée des esprits communs. Mais il est une vérité supérieure à laquelle la production du corps factice (nirmāṇakāya) n'ajoute rien et qui ne se trouve pas diminuée quand il se dissout. Cette vérité suprême, qui est le Dharmakāya, nous reste inconcevable, bien qu'en un sens tout ce qui conçoit soit en elle. Elle nous apparaît, en tant qu'elle est l'objet véritable de la religion des hommes, dans la personne du Buddha terrestre (corps de transformation, factice). Elle s'offre à l'esprit des bodhisattvas comme le corps glorieux du Buddha (corps de béatitude, saṃbhogakāya). Cette théorie des trois corps est difficile à bien saisir. M. Masson-Oursel, aux dernières pages de l'étude importante qu'il en a donnée (²), se plaint de l'insuffisance de ses sources. Peut-être l'interprétation correcte de notre image apportera-t-elle quelques renseignements au moins sur les formes concrètes que prenaient de telles conceptions dans l'esprit populaire. Il n'est pas sans intérêt d'étudier, dans leurs formes actives et efficaces, des idées dont on nous a très bien

(¹) « Alors Bhagavat reçut du vénérable Ānanda ce vêtement tissé de fils d'or et dit: « Ô Maitreya ! reçois du Tathāgata ce vêtement tissé de fils d'or et fais-en don au Buddha, à la Loi et à l'Assemblée. Et pourquoi ? Ô Maitreya ! les Tathāgata sans attachement et parfaitement illuminés sont les protecteurs du Monde. (Par eux) ceux qui cherchent le sens obtiennent avantage et prospérité ; ceux qui désirent la paix sont pleins de joie et de contentement. » (*Madhyama-Āgama*, Tōk., XII, 5, p. 75a; Przyluski, *JA.*, mai-juin 1919, p. 427.) Il est bien remarquable que ce vêtement, tenu par M. Przyluski pour un attribut royal, soit lié à la prédiction à Maitreya : la légende rapportée par Hiuan-tsang attribue en effet à Maitreya l'édification de la statue de Mahābodhi, qui portait les ornements royaux. Ces deux données procèdent sans doute d'un même cycle.

(²) *Les trois corps du Bouddha* (*JA.*, mai-juin 1913, p. 581-618).

montré *in abstracto* le libre développement. S'il est vrai qu'elles aient eu quelque part à la constitution de la nouvelle formule iconographique, nous saisirons peut-être dans leur action quelque chose de leur nature.

Pour la commodidé de l'exposé, on énoncera ici dans des termes nouveaux le problème dont nous poursuivons l'étude : les Buddhas parés conviennent-ils particulièrement à la représentation du Nirmāṇakāya, du Saṃbhogakāya, ou bien du Dharmakāya ? (1)

Le Buddha royal ne peut guère être le Nirmāṇakāya, ce faux-semblant, la moins noble des manifestations du Dharmakāya, qui ne se montre qu'au vulgaire (pṛthagjana) et dont Açvaghoṣa dit expressément qu'elle ne comporte aucune qualification supérieure : « it has no attributes of infinite merits and blessings » (2). Mais la donnée nouvelle est trop inattendue, son importance dans l'histoire du bouddhisme est trop grande pour qu'on doive l'interpréter par les seules vues de la philosophie. Il semble bien qu'on soit en voie d'atteindre une connaissance plus précise d'un culte dont on connaît mieux les monuments artistiques que son rapport à ces objets. On doit attacher une grande importance au fait que la parure n'est point sculptée ou fondue de corps avec l'image, mais lui est ajoutée après coup. Une première explication du fait tombe sous le sens: les statues sacrées des principaux sanctuaires étaient naturellement l'objet d'une vénération particulière ; plus d'une se réclamait d'une origine divine, notamment celle même de Bodh-Gayā, et la célèbre statue de santal se croyait contemporaine du Maître. On ne pouvait y porter la main ou les remplacer par des effigies nouvelles, et quand on dut les refaire, il fallut sans doute reproduire les images anciennes, dont nous

---

(1) Le Dharmakaya en soi n'admet point de représentation : il ne peut être spécifié. Cependant son universalité fait qu'en dernière analyse tout objet religieux peut être considéré comme sa représentation symbolique. On peut donc le joindre aux deux autres termes, ne fût-ce que pour mémoire.

(2) *Mahayana çraddhotpâda çastra*, trad. SUZUKI (1900) : *The Awakening of Faith*, p. 102. Certains passages célèbrent, au contraire, la grandeur et l'omniprésence du Nirmaṇakaya. « Le nom de Nirmaṇakaya s'applique en outre, en un sens plus large, à toutes les apparences sensibles, aux phénomènes du monde du désir (kamaloka). Aussi ce kaya est-il présent partout (sarvatraga) ; il est le créateur (nirmatar) de cet univers, théâtre de notre vie. » (MASSON-OURSEL, *op. cit.*, p. 591.) A cette conception nouvelle correspond d'ailleurs une nouvelle acception des termes : ce sont les jeux de l'esprit indien. Le corps que le Buddha montre aux disciples est le corps (kaya) de transformation (nirmaṇa). A cela s'oppose le Nirmaṇakaya conçu comme la collection (kāya) universelle des transformations, ou des apparences (montagnes, eaux, bois, etc.). Ce total de la généralité est comme le calque de l'universalité du Dharmakaya et la rejoint, autant que le général en sa totalité convient à l'universel, qui lui reste pourtant hétérogène. Ces conceptions n'ont naturellement aucune signification iconographique et sortent de l'objet de notre étude.

savons que des reproductions se rencontraient partout (1). Si l'évolution de la doctrine a conduit à parer le Buddha, on n'a pu d'abord que lui apporter ses parures. Nous nous apercevrons toutefois que l'on a sans doute conféré une valeur rituelle à cette imposition des ornements royaux sur une statue monacale et conservé ces formes au culte, même en des temps et près de communautés où rien n'eût empêché que l'on sculptât le Buddha tout paré.

Nous voyons ici sous un jour nouveau un fait important établi par M. Foucher : « Est-on bien sûr que le panthéon du Mahāyāna ait jamais différé foncièrement de celui du Hīnayāna?... Nous apercevons bien un écart de doctrine et de pratique entre les soi-disant saints, qui cherchent leur salut personnel dans le néant par les huit voies vertueuses, et les prétendus surhommes, qui ne tendent à rien de moins, à travers les dix perfections, qu'à réaliser par leur propre illumination le salut des autres ; mais que cette opposition entre leurs attitudes morales entraîne un contraste non moins radical dans l'aspect des lieux et objets de culte de leurs zélateurs respectifs, cela nous ne le voyons pas. Qu'ils crussent ou non à la théorie des « trois corps » mystiques du Bienheureux, de ces trois corps il n'y en avait qu'un, toujours le même, qui intéressât leurs imagiers. Ou encore ils pouvaient avoir un assortiment de noms plus riche les uns que les autres pour désigner leurs statues de Buddhas et de Bodhisattvas: cela n'empêchait pas les statues d'être pareilles... Force est, semble-t-il, de convenir que du Ier au Ve siècle de notre ère, dans toutes les parties du monde bouddhique, Hīnayāna et Mahāyāna n'ont guère usé que d'un seul et même panthéon... » (2) Nous savons en effet, par les pèlerins chinois, que Petit et Grand Véhicules vivaient, à tout prendre, en bonne intelligence et rendaient hommage aux mêmes statues: le culte du Mahâyāna se présente comme superposé aux pratiques plus anciennes. Tout cela s'accommode assez bien de nos premières conclusions. S'il fallait que la statue fût bien commun, les parures dont on la revêtait pouvaient, aux yeux du moins de certaines sectes, en faire l'image de ce Buddha transcendant que la foi nouvelle discernait derrière la manifestation terrestre du Maître.

Avant tout examen, on peut prévoir que l'exégèse, autant peut-être que l'habitude, a dû autoriser la préservation du type premier des statues du Buddha dans l'art même qu'inspirent les doctrines les plus évoluées. Il convient de rappeler ici la valeur que le Mahāyāna reconnaît aux croyances

---

(1) STEN KONOW, *Sarnath Inscription of Kumaradevi*, *Epigr. Indica*, IX, p. 325, § 23 : « Dharmaçokanaradhipasya samaye Çridharmacakro jino yadṛk tannayarakṣitaḥ punar ayañ cakre tato'py adbhutam. This Lord of the Turning of the Wheel was restored by her in accordance with the way in which he existed in the days of Dharmaçoka and even more wonderfully. » La référence à Açoka est naturellement une invention pieuse. Kumaradevi est la reine de Govindacandra de Kanauj dont les inscriptions datées vont de 1114 à 1154 A.D.

(2) *A.G.B.*, II, 1 (1918), p. 385-388.

et aux pratiques du Petit Véhicule. Cette tradition élémentaire ne contient rien qui ne soit exact, en un sens. Elle garde l'enseignement même du Buddha et, comme le répète le *Saddharmapuṇḍarīka*, tout ému encore de polémique, «il n'y a pas de mensonge dans le Tathāgata», même quand il manifeste un nirvāṇa qui n'est qu'illusion. Le Bienheureux voit toutes choses hors des lois de l'étendue et de la durée et, dans sa compassion infinie, fait paraître aux yeux de chacun ce qui constitue sa conception possible de la vérité. Il faut remarquer qu'on abandonne ainsi le Nirmāṇakāya au Hīnayāna. Il n'est qu'un symbole établi à la mesure de ces esprits qui, sur la route commune, en sont encore au départ. Il était naturel de conserver au Buddha, dans les représentations de sa carrière terrestre, l'aspect même sous lequel il s'est manifesté. Je ne crois donc pas que les mêmes statues du Buddha se soient vues couronner en tant qu'elles figuraient le Maître tel que les hommes l'ont aperçu : la parure eût contredit la donnée [1].

Il faut donc chercher dans les données nouvelles, dont la doctrine s'est enrichie, l'explication des nouvelles formes du culte, attestées par Hiuan-tsang. C'est dire qu'il faut chercher comment se présentent, non dans la métaphysique, mais dans la croyance religieuse commune, les corps transcendants du Buddha. On s'attachera surtout aux indications que fournissent les éléments narratifs qui annoncent et soutiennent l'exposé des sūtras du Mahāyāna. C'est là seulement que nous trouverons les conceptions relatives à la personne du Buddha, engagées au milieu même des faits de pensée qui en ont déterminé l'évolution. Il est hors de doute que les premiers ouvrages où s'est précisée la philosophie du Grand Véhicule, comme le *Mahāyāna çraddhotpāda çāstra*, ont d'abord tiré leur doctrine des grands sūtras complexes. Ceux-ci nous montrent la vie de croyances que la scolastique a pétrifiées. Nous verrons, en fin de compte, qu'il s'y rencontre des indications assez précises pour qu'on puisse en dégager une interprétation de notre tradition iconographique. Cependant nous devrons faire un long détour, qu'on ne peut éviter dans l'état actuel de la question. On espère montrer que la figure parée procède de tout un ensemble de conceptions dont l'étendue et l'importance sont assez grandes pour qu'on doive en retracer directement la formation, sans tenir compte de l'iconographie : nous ne demanderons à celle-ci qu'une confirmation.

* * *

Nous constaterons au cours de notre étude combien il est essentiel d'interpréter la figure du Buddha en fonction de son assemblée. Burnouf, dans son

---

[1] La représentation du Maître sous l'apparence modeste de Gautama gardait pourtant une haute valeur, même au point de vue de la doctrine évoluée ; son humilité donne la mesure de la compassion du Buddha. Le petit *Sukhavatī-vyūha* fait glorifier par tous les Tathagatas transcendants son entreprise héroïque : il est venu aux temps de la corruption du Kalpa (*Buddhist Mahāyāna Sūtras*, part II, p. 102, *S.B.E.*, XLIX).

inimitable *Introduction*, a commencé cet examen. Il a opposé le cadre des sūtras de grand développement à la sobriété des exordes archaïques : il a interprété avec profondeur les éléments nouveaux. « La présence des Bodhisattvas dans le préambule des grands sūtras est notamment, observe-t-il, une particularité très caractéristique et qui les sépare d'une manière tout à fait tranchée des sūtras simples », et plus loin : « Les observations auxquelles viennent de donner lieu les auditeurs surnaturels qui assistent miraculeusement aux assemblées de Çākyamuni touchent à la fois à la forme et au fond des sūtras développés. Ces bodhisattvas, en effet, ne se montrent pas seulement dans le cadre de ces traités, cadre qu'on pourrait concevoir à la rigueur comme ayant été ajouté après coup, mais ils prennent part aux événements de la prédication du Buddha. Leur présence ou leur absence intéresse donc le fond même des livres où on la remarque et il est bien évident que ce seul point trace une ligne de démarcation profonde entre les sūtras ordinaires et les sūtras développés. » [1] Ces circonstances du texte importent donc à la doctrine tout entière, et il semble qu'à partir de cette donnée la conception mahāyāniste du Buddha se laisse serrer de plus près que ne l'a fait notamment Suzuki. Cet auteur admet que le Buddha des sūtras développés, « mystérieux, transcendant, plus céleste qu'humain, entouré et adoré par des êtres de toutes sortes, humains, célestes, démoniaques même » [2], est une manifestation du Saṃbhogakāya [3]. Cette indication sommaire doit être complétée. Si le sūtra cité par Suzuki (*Mahāvaipulya-Tathāgata-garbha-sūtra*) appuie entièrement sa thèse, les principaux livres sacrés du bouddhisme du Nord montrent, au contraire, le parti pris de rattacher la prédication de la doctrine transcendante au cours ordinaire de la vie du Buddha historique et humain. Le *Vajracchedikā-sūtra*, par exemple, nous montre Bhagavat au Jetavana, occupé des soins de la vie commune : « Or Bhagavat, ayant mis de bonne heure son vêtement de dessus et pris son bol et son manteau, se rendit dans la grande cité de Çrāvastī, pour recueillir des aumônes . . . Etant revenu de sa tournée, dans l'après-midi, il déposa son bol et son manteau, se lava les pieds et s'assit sur le siège qui lui était destiné, le corps droit et tournant ses réflexions sur soi-même. Alors de nombreux bhikṣus s'approchèrent de lui, saluèrent ses pieds en les touchant de leur tête, etc. . . » [4]. Le prologue du *Mahāsukhāvatīvyūha* nous le montre de même parmi des moines, près de Rājagṛha ; le buddha de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra* est le Buddha historique, et Vaidehī, Bimbisāra, le pervers Ajātaçatru, sont l'occasion de la prédication. Il serait facile d'opposer à ces données les faits miraculeux dont ces textes

---

(1) *Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien* (éd. 1876), p. 96.
(2) *Outlines of Mahāyāna Buddhism* (1907), p. 242.
(3) *Ibid.*, p. 245-246.
(4) *Buddhist Mahāyāna Sūtras*, part II, p. 112. *S.B.E.*, XLIX.

mêmes sont encombrés. Il faut pourtant reconnaître que le point initial du sūtra mahāyāniste s'insère dans la carrière terrestre de Çākyamuni.

Le cadre du *Saddharmapuṇḍarīka* (1) est particulièrement instructif. Le chapitre I nous montre 80.000 bodhisattvas et la foule des dieux mêlés à l'assemblée des auditeurs. Les bodhisattvas y sont même au premier plan : le chapitre tout entier est occupé par un dialogue entre Mañjuçrī et Ajita (Maitreya). Mais la scène ainsi largement ouverte se ferme ensuite, se resserre du moins. Les bodhisattvas disparaissent du texte : nous ne les retrouverons qu'au chapitre X. Les personnages qui se pressent autour du Maître sont Çāriputra, Mahā-Maudgalyāyana, Mahā-Kātyāyana, d'autres encore. Ces disciples ont devant eux un prédicateur sobre de gestes et qui ne touche au merveilleux que par son pouvoir de réminiscence et de prophétie. Son enseignement est l'annonce ou plutôt que l'exposé des vérités transcendantes. Or la seconde partie de l'ouvrage s'oppose point pour point à la première : la prédication est adressée expressément aux bodhisattvas (2), le Buddha manifeste à tout instant son pouvoir magique, et l'enseignement est explicite.

On sait que le *Lotus* a subi des remaniements sans doute importants. Faut-il supposer que les bodhisattvas ont été introduits après coup dans l'action, sinon dans le cadre ? Nous ne le pensons pas : les deux ordres de conceptions qui se rencontrent dans le texte sont systématiquement opposés et cette opposition même est essentiellement liée au sujet de l'ouvrage. Il nous a paru, en effet, que le livre le plus saint du Grand Véhicule n'est pas la compilation assez disparate qu'on a pu croire, mais bien, au fond, un traité cohérent. La nature des personnes du Buddha, c'est-à-dire de ses diverses manifestations, en constituerait le thème continuel.

Kern s'est tenu à l'opinion contraire. Dans les 39 pages de l'admirable étude qui précède sa traduction il ne mentionne pas que l'ouvrage ait un objet défini. Quand il en donne un résumé par chapitres, il ne restitue pas une trame suivie. « Ce sommaire, dit-il seulement, pour succinct qu'il soit, suffira à montrer qu'il n'y a pas manque de variété dans notre sūtra. Il est clair, pour nous, que ses compilateurs ont voulu donner un exposé des principales vérités de leur religion en général, et en particulier des dogmes propres à leur système (le Mahāyāna), le tout soigneusement disposé en telle forme que le sūtra pût admettre une double interprétation, exotérique et ésotérique. Il contient une révélation des choses actuelles aussi bien que passées et à venir, révélation qui provient d'une source virtuellement éternelle, si bien que la doctrine qu'elle enseigne doit valoir non seulement pour une communauté spirituelle ou une église particulière, mais pour l'humanité tout entière. » (*loc. cit.*,

(1) Eug. Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi* (éd. 1925) ; Kern, *Saddharmapuṇḍarīka*, S.B.E., XXI (1884).

(2) Les disciples y assistent aussi, nous verrons bientôt dans quelles conditions.

p. xxxiii) L'ouvrage serait donc, par son objet, une somme, et, par sa composition, une simple suite d'entretiens et d'exposés du Buddha, à l'occasion d'une vaste assemblée de la Loi. A le relire, il semble que l'on soit d'abord confirmé dans cette vue : il s'y rencontre tant de prophéties, de réminiscences, d'entretiens, de prêches, voire d'actions surnaturelles, qu'aucun plan n'apparaît. S'il est un objet, il s'étend à l'infini du temps et de l'espace : on nous montre, comme Kern l'a noté, les univers les plus lointains, l'avenir, le passé les plus reculés. Peut-on restituer dans de telles conditions un sujet unique et l'ouvrage peut-il être pris pour un traité qui se soutienne du début à la fin ?

La thèse, à première vue, paraît d'autant plus insoutenable que le *Lotus* propose au lecteur une difficulté particulière à certains sūtras développés. On sait que les sūtras simples mettent en préface à leur rédaction du texte prêché quelques indications sur les circonstances de la prédication. Burnouf a bien montré que l'action compliquée et toujours merveilleuse des grands sūtras n'est que l'amplification de ces formes anciennes. Mais dans le *Lotus* il semble que l'exposé ait disparu pour laisser toute la place à ses accessoires. Certains chapitres nous apprennent que, dans l'infini des âges, des tathāgatas innombrables se sont transmis et ont prêché sans défaillance le *Lotus de la Bonne Loi* ; cinq autres s'emploient à décrire la venue de personnages surnaturels, pressés d'entendre ce sūtra ; enfin le dernier tiers de l'ouvrage n'est que sa propre glorification et l'énoncé des mérites de quiconque le recevra. A une première lecture, on a vraiment le sentiment que le sujet vous fuit de page en page et l'on nous parle déjà du sūtra au passé (constamment à partir du ch. XVI), que nous ne l'avons pas, semble-t-il, rencontré, à moins de faire entrer en bloc sous ce titre toutes les indications de circonstances, les prophéties, les éloges, et, d'autre part, les paraboles avec les quelques passages didactiques que la compilation contient. Kern a pris les choses ainsi, et, s'il faut le suivre, nous sommes bien loin d'un traité soutenu, bien loin des sūtras simples du Grand comme du Petit Véhicule.

Il se peut pourtant que ces données complexes se réduisent à l'analyse. Il faut d'abord poser un principe simple, qui tient aux origines du genre : la prédication véritable ne commence qu'une fois l'auditoire rassemblé [1]. L'exposé des circonstances miraculeuses qui la précèdent n'est que l'équivalent amplifié de l'exorde des sūtras simples. Il convient de noter que ces circonstances sont essentiellement l'apparition d'êtres surnaturels qui s'assemblent autour du Buddha pour écouter l'énoncé de la Loi transcendante : c'est

[1] Les derniers chapitres (XXIII, XXVI) nous montrent l'arrivée de personnages surnaturels, Gadgadasvara, Samantabhadra, qui se montrent là pour la première fois. Mais il est bien établi qu'ils viennent seulement adorer le Buddha et non écouter la prédication ; le Bienheureux, à ce moment, ne prêche plus. On sait d'ailleurs que ces chapitres sont des additions tardives (Kern, *op. cit.*, p. xxi).

la transcription fabuleuse du *yena Bhagavā ten'upasaṅkami* qui fait le fond des introductions pālies. On peut établir, du moins pour le *Saddharmapuṇḍarīka*, l'étroit rapport des deux données.

Il nous faudrait admettre que l'ouvrage, en ce qu'il a d'essentiel, ne commence pas avant le chapitre XV et que les quatorze premiers chapitres sont l'équivalent des quelques lignes qui annoncent le sūtra pāli (1). Or nous trouvons précisément dans le chapitre XIV tout entier la transposition de la courte demande que fait, au Buddha des textes anciens, l'auditeur qui doit recueillir la prédication. On soumet un doute au Maître qui répond par le sūtra même. Dans le *Lotus*, Ajita-Maitreya, stupéfait d'apprendre que des myriades de bodhisattvas ont été les disciples du Buddha, demande comment cela se peut, si le Maître est bien le fils de Māyādevī.

Le début du chapitre XV confirme également notre vue. « Ensuite Bhagavat s'adressa ainsi à la foule tout entière des bodhisattvas : « Ayez confiance en moi, ô fils de famille ; croyez au Tathāgata qui prononce la parole de vérité. » Une seconde et une troisième fois Bhagavat s'adressa ainsi aux bodhisattvas : « Ayez confiance, etc. » Ensuite la foule tout entière des bodhisattvas, se faisant précéder du bodhisattva mahāsattva Maitreya, et réunissant les mains en signe de respect, parla ainsi à Bhagavat : « Que Bhagavat, que Sugata nous expose la cause de ces faits ; nous avons foi dans la parole de Bhagavat. » Une seconde fois la foule tout entière des bodhisattvas parla ainsi à Bhagavat : « Que Bhagavat, etc. » Une troisième fois, etc. Alors Bhagavat voyant que la prière des bodhisattvas était répétée jusqu'à trois fois, s'adressa ainsi à ces bodhisattvas: « Ecoutez donc, ô fils de famille, ce produit de la force de ma méditation profonde. » (2) Cette formule remarquable manque aux chapitres précédents, même quand ils contiennent, comme le chapitre X, des instructions délivrées par le Buddha. Comme elle vient à la suite du chapitre où est la demande de Maitreya, elle paraît annoncer l'exposé effectif du sūtra. On peut demander au texte même la confirmation de cette hypothèse, que suggèrent les données formelles de la composition. En effet, on lit au chapitre XIII cette stance proférée par le Buddha : « C'est le sūtra que j'expose le dernier au monde ; ce sūtra qui est le plus éminent de tous, que j'ai gardé pour moi et que je n'ai jamais exposé, je vais aujourd'hui le faire entendre ; écoutez-le tous. » (3) Or ce chapitre XIII définit ensuite simplement la conduite que doit tenir un bodhisattva mahāsattva quand le Buddha n'est plus de ce monde. Il promet que tous recevront la révélation suprême, mais il ne dévoile rien encore. Nous savons ainsi qu'avant le chapitre XV la véritable prédication du *Lotus de la Bonne Loi* n'est pas commencée. Le point est d'importance.

(1) Ou les sūtras les plus simples du Mahāyāna.

(2) Burnouf, p. 191 ; Kern, p. 298.

(3) Burnouf, p. 178 ; Kern, p. 277.

Il semble que ces premières observations doivent nous inciter à poser une distinction qui, bien comprise, lèvera plusieurs difficultés. On peut attacher deux sens à ces mots : « Le Lotus de la Bonne Loi ». Tout d'abord, ce sont les 248 feuillets de texte quasi-sanskrit que Burnouf a connus, ou le livre tout entier qui nous est donné sous ce titre. Mais ce nom de *Saddharmapuṇḍarīka* revient souvent dans le corps de l'ouvrage sous une tout autre acception : nous avons vu qu'au chapitre XIII on en est encore à promettre la prédication du sūtra véritable. De même, il faut bien l'admettre, le *Saddharmapuṇḍarīka* que des tathāgatas fabuleux prêchent dans l'infini des âges et de l'espace, ne s'embarrasse sans doute pas des prédictions relatives à Çāriputra, Ānanda, Mahāprajāpatī et autres, qui tiennent trois chapitres de notre rédaction. On doit donc interpréter ainsi le titre que porte la compilation : récit de la prédication du *Saddharmapuṇḍarīka*.

On ne s'étonnera donc plus que dès le chapitre XVI la prédication soit terminée, et qu'on célèbre les vertus du sūtra, en le considérant manifestement comme accompli [1]. Le *Lotus* tiendrait en somme dans son chapitre XV. Ces conclusions reposent sur une étude formelle : nous verrons que le fond y répond et que ce chapitre soutient assez bien le rôle principal qu'on veut lui faire jouer. Il importe de noter que le *Saddharmapuṇḍarīka* présente ainsi tous les caractères d'un état de transition entre le sūtra simple et les sūtras développés du genre de ce *Saddharmasmṛtyupasthāna*, dont M. Sylvain Lévi a signalé l'importance [2]. Le *Lotus*, en effet, si on le dégage de ses accessoires, se présente presque sur le modèle des sūtras concis. La doctrine explicite se circonscrit rigoureusement dans un chapitre assez court, ce qui laisse au gros de l'ouvrage, dans le fond comme dans la forme, l'aspect d'une introduction qui reste comparable, sous son développement démesuré, aux introductions archaïques. Il y a loin de ces formes où se retrouvent les traits des ouvrages anciens aux compilations vaipulyas de basse époque, qui confondent définitivement des éléments encore perceptibles dans le *Lotus*, et sont vraiment, dans toute leur étendue, des sūtras amplifiés.

Mais si ce premier essai a paru dégager un élément de l'ouvrage, il n'en donne pourtant pas une description suffisante. Plusieurs faits paraissent contredire l'hypothèse que le sūtra soit essentiellement contenu dans le seul chapitre XV. On sait que la circonstance principale de la prédication est la présence

---

(1) On ne traite plus que des mérites acquis par quiconque entend, lit, copie le sūtra ; du sort qu'aura l'ouvrage aux temps redoutables du déclin du kalpa. On voit aussi des bodhisattvas faire le serment de protéger la Loi. Quelques récits de faits remontant aux temps les plus anciens achèvent de faire de ces chapitres un contrepoids aux développements qui précèdent l'exposé effectif.

(2) *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, *JA*., 1918, I, p. 4 sqq., et *Notes indiennes*, *ibid.*, 1925, I, p. 35 sqq.

d'un stūpa que Çākyamuni ouvre par son pouvoir surnaturel et qui montre alors le tathāgata Prabhūtaratna, venu pour écouter l'exposé du *Lotus*. Il semble que ce stūpa se soit tenu, sous la terre, puis au-dessus de l'assemblée, invisible jusqu'au moment où le Buddha le fait apparaître à ses disciples. Or, quand il entre en scène, au chapitre XI, Prabhūtaratna adresse à Çākyamuni ce compliment : « Bien, bien, ô bienheureux Çākyamuni, elle est bien dite, cette exposition de la loi du *Lotus de la Bonne Loi* que tu viens de faire ; il est bon, ô bienheureux Çākyamuni, que tu exposes aux assemblées ce *Lotus de la Bonne Loi* ; et moi aussi, ô Bhagavat, je suis venu ici pour entendre ce *Lotus de la Bonne Loi*. » (¹) Voici donc que dès le chapitre XI on nous parle de la prédication comme d'un fait accompli. Quelques lignes plus loin, un des compagnons de Prabhūtaratna, le bodhisattva Prajñākūṭa, venu lui aussi pour écouter le *Lotus*, propose à son maître de repartir : il a donc entendu ce qu'il s'était proposé d'entendre (²). Tout cela indiquerait, contrairement aux précédentes conclusions, que le texte est déjà prêché.

Or, si nous nous reportons aux tout premiers chapitres, nous y relevons deux points importants, et d'abord que le chapitre I rejoint le chapitre XIV. Il nous montre en effet la perplexité de Maitreya quand le Buddha manifeste le prodige de la lumière cosmique ; Mañjuçrī, mieux averti, lui apprend qu'elle annonce l'imminence d'une prédication du *Lotus*. Nous ne reverrons Maitreya qu'au chapitre XIV, quand il provoque, selon nous, l'exposé essentiel du sūtra. Les deux chapitres se présentent un peu comme deux fragments d'un même développement. Il semble donc que les chapitres II-IX, où l'enseignement s'adresse aux seuls disciples, constituent, dans une certaine mesure, un ensemble qui s'oppose à l'ensemble des chapitres prêchés aux bodhisattvas, et où s'est retrouvé l'énoncé explicite de la doctrine. On note effectivement, en second lieu, qu'il se trouve une véritable rupture de l'action entre le premier et le deuxième chapitre. Les moines que celui-ci nous montre autour du Buddha ont manifestement aperçu le prodige dont Maitreya s'est étonné. Rien cependant, dans les pages qui vont suivre, n'en témoignera. Çāriputra, au nom de l'assemblée, réclamera l'explication d'une simple réticence : il a pourtant assisté sans mot dire au miracle qui vient d'émouvoir les bodhisattvas, et, quand le Maître lui adressera la parole, il n'en parlera pas. L'action se poursuivra entre le Buddha et les simples disciples comme si rien ne s'était produit. Il paraît bien que, si le prodige a été vu par les simples disciples, son apparition ne les intéresse pas directement. Nous verrons, au cours de cette étude, que c'est là une donnée constante et significative de la doctrine proposée par le *Lotus*. Il suffit ici de noter qu'à propos d'un prodige de même nature, il est dit au chapitre XX : « L'organe de la langue [de ces buddhas] qui atteignit jusqu'au monde

(¹) Burnouf, p. 151 ; Kern, p. 236.
(²) Burnouf, p. 158 ; Kern, p. 248.

de Brahmā, en lançant des milliers de rayons, fit voir un prodige, effet d'une puissance surnaturelle, lequel apparut pour ceux qui sont arrivés à l'état suprême de Bodhi. » (1) Or il faut bien observer que le *Lotus* prend les disciples, tout d'abord, à l'état d'auditeurs du Petit Véhicule, comme on le voit par le départ des cinq mille moines, mêlés aux autres au début, quand on annonce l'enseignement transcendant, et comme le dit expressément Çāriputra au chapitre III. Tout se passe donc comme si l'action commençait, pour les disciples, avec le chapitre II.

Ce chapitre contient une donnée remarquable : nous y trouvons aussi nettement qu'aux chapitres XIV-XV la demande préalable et la prière trois fois répétée, qui sont le prélude de la prédication. On retrouve même la formule du pāli: « Quelle est la cause, quelle est la raison . . . ? » La triple prière se présente, elle aussi, sous une forme comparable à celle qu'elle prend au chapitre XV: « Bhagavat, entendant pour la troisième fois la prière que lui adressait le respectable Çāriputra, lui dit ces paroles : « Puisque maintenant, ô Çāriputra, tu sollicites jusqu'à trois fois le Tathāgata, que puis-je répondre à la prière que tu m'adresses ainsi ? Écoute donc, ô Çāriputra, et grave bien et complètement dans ton esprit ce que je vais dire; je te parlerai. » (2)

Le chapitre II et le chapitre XV sortent donc du gros de l'ouvrage. L'un et l'autre présentent toutes les marques extérieures qui annoncent communément la prédication d'un sūtra simple. L'un et l'autre sont immédiatement suivis (ch. III et ch. XVI) par l'expression de la gratitude et de l'admiration de l'auditoire; on reconnaît là l'équivalent de la courte *stuti* qui vient à la fin des sūtras simples, où elle joue un peu le rôle d'un cul-de-lampe. Nous aurions donc dans le *Lotus* deux sūtras : bien mieux, l'un et l'autre semblent être considérés dans le texte comme le Lotus même de la Bonne Loi. Si l'on remarque que le Buddha enseigne le premier aux disciples, le second expressément aux bodhisattvas, on y verra deux exposés qui se recouvrent, mais dont l'un est plus élevé que l'autre. Ainsi s'expliquent des données qui, hors de cette hypothèse, sont contradictoires : Prabhūtaratna et Prajñākūṭa entendent vraiment le *Lotus* dès le chapitre XI, mais sous sa forme enveloppée. C'est, par contre, l'exposé en clair du sūtra que Çākyamuni a en vue quand il annonce, au chapitre XIII, qu'il va prêcher le *Lotus* (3).

Le chapitre II se présente bien comme une simple instruction prémonitoire : un seul dogme s'y trouve exposé, et nullement expliqué, à savoir qu'il est un

---

(1) Burnouf, p. 236; Kern, p. 368.

(2) Burnouf, p. 25; Kern, p. 38.

(3) M. Anesaki a donné dans son article *Docetism* (Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*) quelques indications sur le plan du *Lotus*. Des considérations assez différentes des nôtres l'ont conduit pourtant à mettre au premier plan les deux chapitres que nous tenons pour essentiels (II et XV).

seul véhicule, celui des buddhas, en d'autres termes, que tous les auditeurs de la Loi deviendront un jour des buddhas accomplis [1]. C'est en somme le programme du Mahāyāna sans qu'aucun développement substantiel s'y rencontre. Le caractère exotérique de ce premier énoncé se montre dans la forme des instructions que le Buddha donne à son auditeur : « Ayez foi en moi, ô Çāriputra, ayez confiance en moi, livrez-vous à la réflexion, car il n'y a pas de parole des tathāgatas qui soit mensongère. Il n'y a qu'un seul véhicule, ô Çāriputra, qui est le véhicule des buddhas. » [2] Il semble bien que Çāriputra ait saisi le sens caché de cette exposition, comme le Maître l'y invitait formellement : Aujourd'hui, ô Bhagavat, je suis en possession du Nirvāṇa complet, aujourd'hui, ô Bhagavat, j'ai acquis l'état d'arhat, aujourd'hui je suis le fils aîné de Bhagavat. . . Je suis débarrassé de tout chagrin, maintenant que j'ai entendu de la bouche de Bhagavat le son de cette loi merveilleuse que je n'avais pas entendue auparavant. » [3] Mais s'il a compris, les autres ne sont pas si avancés : « Je n'ai plus aucun doute, ô Bhagavat, mes incertitudes sont dissipées... Mais ces douze cents [auditeurs]. . . et ces deux mille religieux. . . qui se disent en eux-mêmes : « Nous sommes établis sur le terrain du Nirvāṇa », ces religieux, dis-je, après avoir entendu, de la bouche de Bhagavat, cette Loi qu'ils n'avaient pas entendue précédemment, sont tombés dans l'incertitude. » [4] Jusqu'au moment où la scène changera et où nous verrons les bodhisattvas s'assembler pour entendre l'exposé transcendant, le Buddha se contentera d'illustrer par des paraboles sa première promesse. Il y joint des prédictions, mais nulle part l'exposé ne prend la forme d'un sūtra dogmatique, et l'on ne voit dans cette partie de l'ouvrage aucun fait de pensée nouveau.

Si nous considérons maintenant le chapitre XV, nous y trouvons l'explication des formules où s'enveloppait précédemment la doctrine. La révélation est ici dégagée de toute obscurité. Tout repose sur la personne infinie du Buddha. Le chapitre porte le titre explicite de *Tathāgatāyupramāṇa*, « durée de la vie du Tathāgata ». Le Buddha n'a point atteint la Bodhi récemment sous l'arbre de Bodh-Gayā, comme on le croit : nos nombres les plus grands n'expriment pas en millions de myriades de kalpas son âge actuel. Il ne s'anéantira pas à Kuçinagara ; il faudrait doubler la mesure de son passé pour donner celle de son existence à venir. Il n'est point Çākyamuni, fils de Çuddhodana : ce n'est là qu'une apparence qu'il manifeste pour sauver les esprits communs, à qui la réalité transcendante est inaccessible. Il a de même assumé, dans le cours des âges, l'apparence des tathāgatas quasi-fabuleux, à commencer par Dīpaṅkara. Ces corps de transformation, il les a produits non point dans le seul univers

---

(1) Burnouf, p. 26 sqq. ; Kern, p. 40 sqq.
(2) Burnouf, p. 29 ; Kern, p. 43.
(3) Burnouf, p. 39 ; Kern, p. 61 (ch. III).
(4) Burnouf, p. 45 ; Kern, p. 71.

Saha, mais dans des centaines de mille de myriades de koṭis de mondes. Tous les enseignements qu'ont donnés ces reflets de sa personne transcendante, il les a institués à la mesure des esprits qui devaient les recevoir. Ainsi la Loi est une, et tous, sans le savoir, marchent au même but, l'état transcendant de Bodhi. Cet enseignement est donné sans réticence, et quand vient, ici aussi, une parabole, elle appuie seulement les instructions dogmatiques. Si le chapitre n'est pas l'exposé explicite de la loi transcendante, nous demanderons en quels termes celui-ci devrait être donné.

Kern a cru que dans le *Lotus* tout était soigneusement disposé de telle sorte « que le Sūtra admît une interprétation exotérique et une interprétation ésotérique » (*op. cit.*, p. XXXII). Cette conception, où la première et la seconde partie du sūtra sont confondues, ne rend pas bien compte, semble-t-il, du plan de l'ouvrage. Au lieu d'un exposé continuellement à double entente, nous y trouvons deux états successifs de l'enseignement: d'abord l'énoncé enveloppé du dogme, plus loin son explication.

* * *

La méconnaissance de cette distinction capitale paraît avoir fait manquer à Kern le caractère essentiellement apologétique du *Saddharmapuṇḍarīka*. Plus que tout autre, ce sūtra veut rattacher l'enseignement de la doctrine transcendante au cours de l'existence terrestre de Çākyamuni. Le Buddha, touchant au terme de sa vie, s'en est fidèlement tenu à l'apparence qu'il avait assumée. Il n'a enseigné que le Hīnayāna. Sur le Gṛdhrakūṭa, il annonce soudain à Çāriputra que la pensée des buddhas est profonde, et que la doctrine qu'il a répandue cache des vérités transcendantes. A cet instant, il faut bien concevoir que toutes choses sont telles que les conçoit le Petit Véhicule. Le Buddha historique est entouré de sa communauté, et, s'il s'y trouve mêlé des bodhisattvas, ceux-ci paraissent être des figures impénétrables, visibles sans doute, mais plongés dans une réalité supérieure, de laquelle ce monde n'a aucune communication. Nous aurons à reprendre cette donnée importante : elle est étroitement liée à la théorie des corps du Buddha. La personne transcendante des bodhisattvas, son aspect réel et ses mouvements, sont, en temps ordinaire, invisibles aux hommes, tout comme le corps transcendant du Maître lui-même. Ils montrent, eux aussi, à l'assemblée un nirmāṇakāya.

La mise en scène initiale est donc disposée de telle sorte que le chapitre II, au début, nous place en plein Hīnayāna. En effet, dès que le Maître se dispose à révéler la doctrine cachée, « cinq mille religieux et fidèles des deux sexes de l'assemblée, qui étaient remplis d'orgueil, s'étant levés de leurs sièges et ayant salué de la tête les pieds de Bhagavat, sortirent de l'assemblée. C'est que, par suite du principe de mérite qui est [même] dans l'orgueil, ils s'imaginaient avoir acquis ce qu'ils n'avaient pas acquis et compris ce qu'ils

n'avaient pas compris. C'est pourquoi, se reconnaissant en faute, ils sortirent de l'assemblée . . . Bhagavat s'adressa ainsi au respectable Çāriputra : « L'assemblée qui m'entourait, ô Çāriputra, est diminuée de nombre : elle est débarrassée de ce qu'elle renfermait de peu substantiel... » (1). On prétend donc nous montrer une assemblée du Mahāyāna se constituant pour entendre l'enseignement transcendant, du vivant du Buddha. Il est facile de montrer que ces cinq mille moines sont spécifiquement les zélateurs du Hīnayāna. Mais ceux des auditeurs qui ne se sont point retirés n'en savent d'abord pas plus long qu'eux : la seule différence entre les deux groupes à ce moment est que le second « a confiance » dans le Buddha, pour reprendre les termes de son discours à Çāriputra. Nous pouvons trouver un peu plus bas l'explication du reproche que l'on adresse aux cinq mille moines. Au chapitre III, Çāriputra prie le Buddha d'éclairer ses disciples : « Ces douze cents [auditeurs] parvenus à la puissance, ô Bhagavat, qui... ont été l'objet de ce discours et de cet enseignement : « La discipline de ma loi, ô Religieux, aboutit à l'affranchissement de la naissance, de la vieillesse, de la mort et de la douleur, c'est-à-dire qu'elle se résout dans le Nirvāṇa », et ces deux mille Religieux, ô Bhagavat, Çrāvakas de Bhagavat, tant les maîtres que ceux qui ne le sont pas, tous débarrassés des fausses doctrines relatives à l'esprit, à l'existence, à l'anéantissement, débarrassés, en un mot, de toutes les fausses doctrines, qui se disent en eux-mêmes : « Nous sommes établis sur le terrain du Nirvāṇa », ces religieux, dis-je, après avoir entendu, de la bouche de Bhagavat, cette loi qu'ils n'avaient pas entendue précédemment, sont tombés dans l'incertitude. » (2) Un peu plus haut, Çāriputra dit de lui-même : « J'éprouve de la satisfaction en entendant ce discours de la bouche de Bhagavat. Pourquoi cela ? C'est que, n'ayant pas entendu jusqu'à présent cette loi en présence de Bhagavat, voyant d'autres bodhisattvas et entendant parler de bodhisattvas qui auront le nom de buddhas dans l'avenir, j'éprouve un chagrin extrême, une vive douleur, en songeant que je suis déchu de cet objet qui est la science des Tathāgatas. . . Je me retrouve toujours avec cette même pensée : « En nous introduisant dans le domaine des lois semblables [à nous], Bhagavat nous a fait sortir à l'aide d'un véhicule misérable. » (3) Ainsi se trouve établi qu'avant l'avertissement donné par le Buddha, tout au début du chapitre II, la communauté est la communauté du Hīnayāna, celle qui a reçu les sūtras de cette doctrine, qui croit savoir ce qu'est l'arhat et ce qu'est le Nirvāṇa. Aucun doute ne trouble ces esprits dont

(1) Burnouf, p. 25 ; Kern, p. 39 : «... thinking themselves aggrieved they went to leave the assembly... my congregation, Çāriputra, has been cleared from the chaff. »

(2) Burnouf, p. 45 ; Kern, p. 71.

(3) Burnouf, p. 38-39 ; Kern, p. 60.

certains suivent le Maître depuis quarante ans. Il ne saurait être question, pour eux, d'appliquer le nom de Petit Véhicule à la croyance qu'ils ont reçue. C'est alors que le Buddha annonce une révélation transcendante et que les partisans obstinés de la foi ancienne se retirent, tandis que les disciples les plus confiants restent déconcertés. C'est donc l'historique du premier schisme que l'on prétend nous donner : le divorce du Hīnayāna et du Mahāyāna remonterait au vivant du Maître et, ce qui est capital, celui-ci peut dès lors appuyer la doctrine nouvelle de toute son autorité. Il ne faut pas oublier que le Petit Véhicule ne reconnaît pas pour authentiques les sūtras nouveaux : la conduite du récit et le ton de notre ouvrage sentent la polémique. On se complaît à nous montrer ces petits esprits nier, de son vivant même, l'enseignement transcendant du Buddha. Ce caractère polémique du sūtra est clairement manifesté par le rôle extrêmement remarquable qu'y joue Maitreya.

Si nous devons voir dans cet ouvrage une exposition apologétique des origines supposées du Mahāyāna, nous trouvons en effet, dans la personne de Maitreya, un point essentiel de la controverse. Le Buddha annonce à tous les auditeurs de la loi transcendante qu'ils seront un jour des buddhas, eux aussi ; cette prédiction est une donnée qui recouvre la donnée ancienne d'une prédiction faite par chaque buddha à son successeur, qui sera bodhisattva avant de devenir enfin le buddha de son époque. Si chacun des mahāyānistes est vraiment un bodhisattva, comment faut-il envisager ce Maitreya auquel Çākyamuni a prédit la Bodhi ? Or c'est expressément Maitreya qui provoque la prédication transcendante. Au chapitre I, quand il s'étonne du prodige que manifeste le Buddha, Mañjuçrī lui en révèle le sens. Maitreya ne connaît pas le *Lotus*, tandis que Mañjuçrī en est si bien maître qu'il le prêche lui-même au fond de l'océan (ch. XI). On attribue donc au bodhisattva de l'ancienne foi un rang inférieur. Il est comme au-dessous des bodhisattvas spécifiquement mahāyānistes : c'est seulement par l'audition du *Lotus* qu'il s'égalera aux autres. Le chapitre I témoigne même d'une malveillance véritable : on l'y fait ridicule. Il a, on l'a vu, recours à Mañjuçrī, qui lui enseigne le sens de la lumière cosmique émise par le Maître. Mañjuçrī sait, pour l'avoir constaté dans l'infini des âges passés, que c'est l'annonce d'une prédication du *Lotus de la Bonne Loi*. En ces temps lointains Mañjuçrī était le bodhisattva Varaprabha : après le Nirvāṇa du Buddha, son maître, il enseigna à son tour le sūtra. « Pendant le temps que ce fils de Sugata, Varaprabha, exposait la loi, il eut un disciple paresseux et plein de cupidité, qui recherchait et le gain et la science. — Ce disciple était outre mesure avide de renommée, et il flottait sans cesse d'un objet à un autre ; la lecture et l'enseignement disparaissaient entièrement pour lui, sans laisser de trace, au moment même où on les lui exposait.— Et son nom était Yaçaskāma, nom sous lequel il était célèbre dans les dix points de l'espace ; mais grâce au mélange de bonnes œuvres qu'il avait accumulées, — Il réjouit des milliers de koṭis de buddhas,... — Il sera le dernier [buddha de notre âge]. .. il sera le bienheureux

de la race de Maitreya ... — Et ce [disciple] qui était d'un naturel paresseux, pendant l'enseignement du Sugata qui entra dans le Nirvāṇa complet, c'était toi-même [ô Maitreya] . . . » (1) Par cette habile disposition on conserve son autorité au *Maitreya-vyākaraṇa*, tout en justifiant l'ignorance où Maitreya semble être resté des vérités transcendantes.

Les compilateurs du *Saddharmapuṇḍarīka* ont dû supposer qu'une fraction importante de la communauté s'est retirée avant l'exposition du *Lotus* : on ne pouvait admettre que le Buddha, s'il avait enseigné à tous la Loi suprême, eût été incapable de convaincre certains de ses auditeurs, et pourtant il fallait bien expliquer l'existence d'une tradition hīnayāniste. Le départ des cinq mille moines y pourvoit. Toutefois ce qu'on s'est attaché à nous montrer, c'est essentiellement le Petit Véhicule, avec son bodhisattva, tous les grands disciples, voire Mahāprajāpatī Gautamī et Yaçodharā, dans le moment où la parole du Buddha eut transformé cette assemblée en la communauté mahāyāniste.

* * *

Les deux moments sont soigneusement distingués au triple point de vue du Buddha, du Dharma et du Saṅgha. Nous avons montré que la Loi reçue par les auditeurs, avant l'avertissement du chapitre II, était la doctrine élémentaire du Petit Véhicule, tandis que la seconde partie de l'ouvrage contient l'exposé en clair de la doctrine mahāyāniste. Quelques traits importants permettent d'établir parallèlement une opposition entre le Saṅgha, tel qu'il se rencontre au début, et l'assemblée, qui reçoit l'exposé définitif. Sans revenir sur la constitution miraculeuse d'un auditoire de buddhas et de bodhisattvas, il faut remarquer que la prédication transcendante se développe dans l'espace, tandis qu'avant la révélation les disciples reposaient sur le sol autour de leur maître. Quand Çākyamuni rejoint Prabhūtaratna et s'assied à ses côtés, on nous conte que « les deux Tathāgatas, assis ensemble sur ce siège, au centre de ce grand stūpa fait de pierres précieuses, apparurent dans le ciel suspendus en l'air. En ce moment les quatre assemblées firent cette réflexion : « Nous sommes bien loin de ces deux Tathāgata, puissions-nous, nous aussi, par la puissance du Tathāgata, nous élever dans l'air ! » Alors Bhagavat, connaissant avec sa pensée la réflexion qui s'élevait dans l'esprit des quatre assemblées, enleva, en ce moment, par la force de sa puissance surnaturelle, les quatre

---

(1) Burnouf, p. 18 ; Kern, p. 28. Il est intéressant de noter que c'est aussi Maitreya (Ajita) qui reçoit l'exposé du *Mahā-Sukhavatī-vyūha* ; c'est à lui du moins que le Buddha montre la terre pure dont il vient de retracer l'histoire à Ānanda, et qu'il en donne une longue description.

assemblées au milieu de l'atmosphère, où elles se tinrent suspendues. » [1] Nous avons donc ici une assemblée Lokottara, qui se dispose à entendre la Loi secrète. Enfin la même opposition se retrouve entre le Buddha des premiers chapitres et celui qui finalement prêche le *Lotus* dans le ciel, entouré par des milliers de buddhas émanés de son corps.

Un des résultats d'une étude aussi complexe est donc que nous avons retrouvé dans le texte le plus saint du Mahāyāna cette espèce de transfiguration par laquelle nous avons supposé qu'aux sanctuaires communs les adeptes du Grand Véhicule devaient se représenter le Buddha transcendant derrière l'apparence humaine de Çākyamuni.

* * *

Nous avons vu, d'autre part, que les parures mobiles du Buddha de Bodh-Gayā pouvaient assez bien s'expliquer par l'hypothèse d'un culte mahāyāniste rendu à ces statues communes, qu'on aurait précisément transfigurées en les couvrant d'ornements précieux. On devra donc attacher une grande importance au fait que dans les derniers chapitres du *Lotus de la Bonne Loi*, quand les bodhisattvas rendent hommage au Buddha, ses adorateurs lui font par deux fois l'offrande d'un collier de perles. Le bodhisattva Gadgadasvara « s'étant rendu dans l'univers Saha, et, dans cet univers, au lieu où était situé Gṛdhrakūṭa, le roi des montagnes, il descendit du haut de sa demeure élevée, et, ayant pris un collier de perles du prix de cent mille [pièces d'or], il se dirigea vers le lieu où se trouvait Bhagavat,... et ayant tourné sept fois autour de lui en le laissant à sa droite, il lui présenta ce collier pour l'honorer... » [2]. On peut rapprocher de ce passage un paragraphe du chapitre XXIV. Akṣayamati demande au Buddha s'il convient de donner au bodhisattva Avalokiteçvara la parure de la Loi (dharmaprābhṛta), le vêtement de la Loi (dharmācchāda) [3]. Bhagavat l'y ayant autorisé, il détache son collier de perles et l'offre à Avalokiteçvara qui, après l'avoir refusé, l'accepte enfin, en fait deux morceaux et les donne l'un à Çākyamuni, l'autre au stūpa de Prabhūtaratna [4].

---

[1] Burnouf, p. 152; Kern, p. 237.

[2] Burnouf, p. 256; Kern, p. 398.

[3] Burnouf, p. 264; Kern, p. 412.

[4] « Pratigṛhya ca dvau pratyaṃçau kṛtavān kṛtvā caikaṃ pratyaṃçaṃ bhagavate Çākyamunaye dadāti sma dvitīyaṃ pratyaṃçaṃ bhagavataḥ Prabhūtaratnasya tathāgatasyārhataḥ samyaksaṃbuddhasya ratnastūpe samupanāmayāṃ āsa. » (*Saddharmapuṇḍarīka*, édit. Kern et Nanjio, p. 446.) *Pratyaṃça* n'est pas un mot fréquent : dit d'un collier, il doit en désigner un segment. C'est la traduction de Kern. Burnouf donne une lecture différente : « Après l'avoir accepté, il fit deux saluts, et, après les avoir faits, il en adressa un au bienheureux Çākyamuni ; et comme second salut il inclina la tête devant le stūpa du bienheureux tathāgata Prabhūtaratna... » J'ai suivi Kern dont l'interprétation est garantie par le chinois : 受其寶瓔珮作兩分 « ayant accepté le collier de pierres précieuses, il en fit deux parts ». (*Tcheng fa houa king* 正法華經, Tōkyō, XI, 11, p. 53 *b*, l. 13-14.)

Enfin, on retirera des précisions plus grandes encore du chapitre X. On y trouve la peinture d'une prédication ou récitation du *Saddharmapuṇḍarīka*, telle qu'en délivreront les confesseurs de la doctrine quand le Maître ne sera plus de ce monde. Le prédicateur devra recevoir tous les honneurs qui sont réservés aux tathāgatas eux-mêmes. « Il faut honorer cet interprète de la loi en lui offrant des fleurs divines et mortelles, avec toute espèce de parfums ; il faut le couvrir de vêtements divins et répandre sur lui des joyaux... (1). C'est après être entré dans la demeure du Jina, c'est après avoir revêtu son vêtement, c'est après s'être assis sur mon siège que le sage doit exposer sans crainte ce sūtra. Ma demeure est la force de la charité, mon vêtement est la parure de la patience... » (2) On voit là, aussi bien qu'à propos du vêtement de la Loi (dharmācchāda) du chapitre XXIV, l'imposition de parures qui sont expressément données comme l'attribut du Buddha transcendant. Il est manifeste que ces parures ne sont qu'un symbole: on ne saurait cependant séparer le symbole ainsi rencontré dans le texte de sa représentation concrète, telle que Hiuan-tsang l'a vue réalisée à Bodh-Gayā. Si nous ne pouvions faire état que des indications données par les sūtras (3), on pourrait hésiter à en conclure que les statues du Maître aient été réellement habillées de parures précieuses. Mais ce point n'est plus à établir. Nous tenons deux termes qu'il suffit de rapprocher pour que leur signification se trouve dégagée de toute obscurité. Le Buddha paré est le Buddha transcendant du Mahāyāna, tel qu'on nous le montre dans les textes et tel qu'on l'adorait, au témoignage du pèlerin, aux lieux saints de l'Inde centrale (4).

---

(1) Burnouf, p. 139; Kern, p. 217-218.

(2) Burnouf, p. 143-144 ; Kern, p. 224.

(3) Nous avons déjà cité le passage du *Lalitavistara* qui mentionne des dons de vêtements et d'ornements précieux à des statues, à des stūpas, etc.

(4) Il faut cependant noter que les parures remises au Buddha par les bodhisattvas du *Saddharmapuṇḍarīka* ne sont que des colliers. Cette donnée du texte n'est pas sans quelque analogie avec le témoignage de l'iconographie : la plus ancienne des images parées du Buddha qu'ait publiée M. R. Chanda (*ASI.*, *Ann. Rep.*, *1921-22*, pl. xxxvii, g.) porte en effet seulement un collier : la tête est nue, (uṣṇiṣa). On pourrait, à la rigueur, supposer que le Mahāyāna a d'abord paré le Buddha de quelques bijoux, sans concevoir qu'il fût couronné. Mais cette hypothèse ne résiste pas à deux objections : en premier lieu il était certainement bien plus difficile d'imaginer le Maître orné de simples bijoux, en contradiction avec toutes ses règles, que de lui attribuer, en tant que Buddha transcendant, l'appareil glorieux du cakravartin. D'autre part, les termes mêmes qui désignent la parure donnée au Buddha dans le *Lotus* (vêtement de la Loi, dharmacchada), rapprochés du chapitre X, qui établit que le prédicateur humain du *Lotus* doit être couvert de *vêtements divins* et de joyaux, à l'imitation du Buddha transcendant, tendent à prouver que ce collier est seulement le symbole de la parure complète. Le Buddha est sans cesse comparé, dans le *Lotus* même, à un roi, ou expressément à un cakravartin. On pressent ainsi que les parures, les vêtements divins que portent les pré-

* * *

A cet endroit de notre étude, on ne peut différer l'examen d'une hypothèse de Kern qui nous conduirait assez loin de cette première interprétation. Le savant auteur a cru trouver dans le *Saddharmapuṇḍarīka* une révélation de l'Ādi-buddha. Or nous savons que le Buddha transcendant du *Lotus*, qui reçoit des parures et qui est conçu, à l'image d'un roi suprême, sous le vêtement divin, ne peut être séparé de la tradition iconographique ancienne, attestée par Hiuan-tsang. Si l'on suit Kern, faudra-t-il restituer un culte de l'Ādi-buddha à Bodh-Gayā? Cette conséquence va contre le texte même du *Si yu ki*. La légende rapportée par le pèlerin rattache la statue seulement aux formes anciennes de la doctrine, et Hiuan-tsang, qui a si curieusement étudié toutes les traditions, n'eût pas passé sous silence une croyance aussi remarquable.

Mais peut-être Kern n'a-t-il pas définitivement prouvé contre Burnouf que le Buddha du *Lotus* ait jamais été identifié à l'Ādi-buddha. « De toute la manière dont Çākya parle de son existence passée » il faudrait conclure que l'auteur du sūtra « a voulu faire entendre que le Maître a existé de toute éternité ou, *ce qui revient au même*, depuis l'origine première, de temps immémorial » (p. XXV). Sans doute n'admettra-t-on pas volontiers le *what comes to the same* qui porte au fond l'argument. La notion de l'incommensurable et celle de l'infini ne sont pas homogènes. Le texte bouddhique se prête moins que tout autre à ce que l'on infère l'infini absolu à partir du nombre même immense. Dans ce sūtra un simple silence qui suspend la prédication ne dure-t-il pas mille ou cent mille ans (ch. XX), voire cinquante fois 8.640.000 ans (ch. XIV) ? On ne saurait s'appuyer sur ces données numériques pour interpréter le fond de l'ouvrage. Il faudra s'en tenir aux seules affirmations de faits. Les mesures sont constamment amplifiées, dans la cosmographie comme dans la chronologie bouddhiques, sans égard au sens. Le texte contient par contre des données qui vont clairement contre la déduction de Kern. Le Buddha parle de l'époque où il est parvenu à l'état suprême de buddha parfaitement accompli : cette conception précise indique que le Buddha

---

dicateurs et le Buddha en personne, ne s'expliquent que par la conception d'un buddha symboliquement revêtu de l'appareil du pouvoir suprême. Le chapitre XIII notamment compare la révélation que le Buddha fait du *Lotus* au don que ferait un roi cakravartin du joyau de son diadème à ses fidèles soldats. On aura d'ailleurs l'occasion de revenir sur ce point. Il n'est pas impossible de tirer du don symbolique d'un collier seulement (*Lotus*) l'explication de l'image parée, mais sans couronne. L'épigraphie de l'Inde nous montre des dons de colliers à des statues. Si l'on a conçu que le Buddha transcendant porte une parure royale, mais qui reste invisible, le fidèle pouvait faire œuvre pie en ajoutant à cet appareil invisible le collier de pierreries qu'il était en son pouvoir d'offrir. Avalokiteçvara, dans le *Lotus*, accepte, en effet, le don du collier « par compassion » pour le donateur, pour l'offrir aux buddhas.

transcendant parcourt une carrière véritable, dont la vie du Buddha terrestre est l'image très réduite, mais ressemblante dans l'essentiel. Aussi bien le Buddha paraît-il admettre explicitement son extinction finale quand il dit : «(On comptera) deux fois autant de centaines de mille de myriades de koṭis de kalpas *jusqu'à ce que la mesure de ma vie soit accomplie* » (1), « before the measure of my lifetime be full », comme Kern traduit lui-même.

Cependant il est dit aussi du Tathāgata qu'il voit « the triple world as it really is : it is not born, it dies not; it is not conceived, it springs not into existence; it moves not in a whirl, it becomes not extinct; it is not real, nor unreal; it is not existing; it is not such, nor otherwise, nor false. » (2) Nous trouvons donc dans le *Lotus*, à côté de la personne quasi-inconcevable, mais non infinie, du Buddha, une réalité qui paraît bien être l'infini absolu. Notre texte est assez proche de l'exposé en huit non de Nāgārjuna :

anirodham anutpādam anucchedam açāçvatam
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam

« Ni fin, ni commencement, ni destruction, ni persistance, ni unité, ni pluralité, ni arrivée, ni départ. »

Ontologiquement, cette vérité suprême, *paramārtha-satya* (ou *parinișpanna-*) équivaut à l'Identité inconditionnée, la Bhūtatathatā ou quiddité. Mais comme la dialectique bouddhique identifie toujours l'acquisition d'un mode de la connaissance à l'obtention d'un degré de l'Être (du moins de l'Être relatif), il faut qu'à la limite la connaissance suprême implique résolution dans l'identité inconditionnée. A ce point de l'analyse il paraît incontestable que le Buddha du *Saddharmapuṇḍarīka* participe de l'éternité vraie, celle qui ne court pas avec la durée, mais la contient.

Il n'est point nécessaire d'introduire l'Ādi-buddha dans ce texte : les thèses qu'on y rencontre et la théorie sans doute plus tardive du Buddha primordial présentent, il est vrai, des affinités incontestables. Aussi bien nul ne met en doute que des deux états de la croyance l'un procède de l'autre : la notion du Buddha transcendant et la notion plus évoluée de l'Ādi-buddha sont issues d'une même nécessité logique. Mais, à une date aussi haute, il est préférable d'expliquer la philosophie du *Lotus* en fonction seulement de la doctrine du Trikāya, dont elle semble très proche. Çākyamuni, fils de Çuddhodana, qui annonce au chapitre XV son prochain nirvāṇa, n'est qu'un « corps factice », une illustration de la vérité cachée, bonne pour le vulgaire. Quant au Buddha transcendant qui prêche le chapitre, nous avons vu qu'il jouit en commun avec les bodhisattvas d'une existence qui est comme superposée à celle de notre monde. C'est pourtant une personne à qui l'on reconnaît une origine et une fin, mais perdues dans la nuit du passé et de l'avenir. Il suffit d'ajouter qu'il prêche dans le ciel, entouré

(1) Burnouf, p. 194 ; Kern , p. 302.

(2) J'ai suivi Kern (p. 302). La traduction de Burnouf (p. 193) diffère très légèrement sur un ou deux détails.

des bodhisattvas dont il est spécifiquement le buddha, pour achever cette description précise du Saṃbhogakāya : tous les traits caractéristiques du Corps de Béatitude y figurent explicitement.

Enfin, on doit sans doute restituer, au-dessous de ces deux degrés de la réalité relative, une conception de l'Identité inconditionnée. La vérité suprême reste inconcevable aux bodhisattvas. Le Buddha enseigne que « quand même des bodhisattvas en nombre égal à celui des sables du Gange, devenus incapables de se détourner, se mettraient à y réfléchir avec une attention exclusive, ils ne pourraient eux-mêmes en faire leur objet propre » (1). Si toutes les apparences assumées par le Buddha sont autant de moyens qu'il emploie pour sauver les diverses catégories de créatures, elles ne peuvent être conçues que comme des spécifications passagères d'une réalité fondamentale où se rejoignent nécessairement la connaissance et la charité parfaites. Le *Saddharmapuṇḍarīka* définit toujours par ces deux éléments la réalité transcendante qu'il place expressément au delà de la collection des manifestations du Buddha : « La règle de la loi est perpétuellement stable, et la nature de ses conditions est toujours lumineuse ; les buddhas, qui sont les meilleurs des hommes, après l'avoir reconnue, enseigneront l'unique véhicule, qui est le mien. — Ainsi que la stabilité de la loi (dharmasthita), et sa perfection, qui subsiste perpétuellement dans le monde sans être ébranlée, et les buddhas enseigneront l'état de Bodhi jusqu'au centre de la terre, en vertu de leur habileté dans l'emploi des moyens. — . . . C'est pour rendre heureux tous les êtres qu'ils exposent en ce monde l'état suprême de Bodhi, qui m'appartient. » (2)

Cette loi permanente dont le propre est de rester identique à soi perpétuellement, sous la diversité du monde, c'est exactement la Dharmatathatā. Nous avons vu qu'au chapitre XV se trouve une définition de la réalité suprême qui revient à nier qu'on puisse lui attacher aucun prédicat. Les deux passages s'expliquent l'un par l'autre : la réalité transcendante se trouve posée au delà de la relation. Elle reste donc identique, non parce qu'elle conserverait tous ses attributs, mais parce qu'elle n'en a jamais admis. Dans les deux cas sa révélation est essentiellement liée à la conception de l'activité universelle qui mène tous les êtres à leur salut (3). Nous trouvons ainsi dans le *Lotus* tous les éléments du concept du Dharmakāya.

---

(1) Burnouf, p. 21 ; Kern, p. 33 ; sa lecture ne diffère pas, quant au fond, de celle de Burnouf.

(2) Burnouf, p. 34 ; Kern, p. 53.

(3) On ne considère pas que cette activité procède d'une modification réelle de la Dharmatathatā. On ne peut davantage poser une existence véritable qui soit extérieure à celle-ci. En réalité, un certain dualisme est bien impliqué par une telle dialectique : on a pourtant maintenu le dogme de l'immutabilité sans renoncer à l'hypothèse moniste. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner la valeur de ces conceptions ; on en trouvera une expression tardive, mais heureuse, dans les vers dédiés par Yun-chou au trône du Dharma : « Immobile, il aspire à lui les cinq voies ». (Chavannes, *op. cit.*, p. 13.)

On se trouverait ainsi devant trois termes, mais qui ne forment pas une série continue : Çākyamuni, né à Kapilavastu voilà quelque quatre-vingts ans. — Le Buddha qui se montre aux bodhisattvas : il admet, de sa Bodhi au Nirvāṇa, une carrière dont aucune combinaison de nombres n'atteint la mesure. — Une loi immuable. — On peut assigner au premier une mesure, au second seulement la grandeur ; le troisième n'est point, en soi, engagé dans l'étendue ni dans la durée. Kern paraît avoir confondu le troisième et le second terme. C'est ainsi qu'il a été conduit à imposer un caractère proprement d'infinité à une donnée (le Buddha glorieux du ch. XV) dont on ne peut énoncer la mesure, mais qui admet pourtant explicitement une fin, pour lointaine qu'elle soit. Au delà de cette forme il nous faut restituer le Dharmakāya; aucune indication n'est donnée sur sa durée, et c'est sans doute pour cela que Kern l'a manqué. Mais cette absence de spécification est la définition même de l'éternité qui lui est propre, l'éternité véritable qui se manifeste en toute durée, sans être *souillée* par cette durée, tout comme l'infini véritable n'est pas grand, mais est le lieu de la grandeur.

On voit que la philosophie du *Saddharmapuṇḍarīka* ne fait aucun appel au concept de l'Ādi-buddha, au sens du moins que l'on attache communément à ce terme. La précision de ce concept est d'ailleurs illusoire : il promet trop à nos habitudes d'esprit. Si des textes comme le *Lotus* contiennent déjà une doctrine où se reconnaît une réalité suprême, essentiellement bienfaisante, il faut se rappeler que, pour le penseur mahāyāniste, la compassion, la *karuṇā*, est un facteur universel, mais nullement anthropomorphique. L'idée du Dharmakāya est donc tout à fait assez riche pour suffire à l'interprétation de ces formes anciennes de la doctrine.

* * *

On conçoit clairement la nature du corps glorieux que le Buddha présente aux bodhisattvas et qui est distinct d'une part de sa manifestation humaine, d'autre part du Dharma pur, dont il n'est que l'ultime expression (1).

---

(1) On doit rappeler brièvement que le Saṃbhogakāya ne se présente pas comme le moyen terme d'une série homogène. Un esprit peut s'élever de la perception du Nirmāṇakaya à la perception du Saṃbhogakaya, mais il n'y a pas un second progrès de la connaissance qui, de la même façon, mène de la perception du Saṃbhogakaya à celle du Dharmakaya. La perception complète du Saṃbhogakaya réservée aux plus élevés d'entre les bodhisattvas, est la seule communication qui puisse être obtenue du Dharmakāya, sauf identification avec lui. Mais ceci vaut pour les buddhas seuls. Cette vue fondamentale aide à mieux saisir le plan du *Saddharmapuṇḍarīka*. L'exposé est en deux, non en trois points. On part du Nirmaṇakāya, on en vient ensuite au Saṃbhogakaya. Il n'y a pas lieu de consacrer une troisième partie au Dharmakāya. Celui-

Nous avons employé ici, pour la commodité, les termes de l'école : Nirmāṇa—, Saṃbhoga—, Dharmakāya. Les notions correspondantes sont bien attestées dans notre texte ; les circonstances de l'exposé font pourtant ressortir quelques traits que la scolastique n'a pas ordinairement retenus.

Suzuki nous donne le Saṃbhogakāya comme l'un des points les plus ardus de la doctrine. « La conception du Saṃbhogakāya, écrit-il, est bien trop mystérieuse pour être sondée par une conscience finie. » [1] M. Anesaki en retrace ainsi l'origine : « Le contraste entre l'aspect éternel et l'aspect temporaire de la personne du Buddha a fait admettre un troisième aspect qui, comme dans la conception gnostique, devait être la révélation du Buddha à soi-même et aux êtres surhumains, les bodhisattvas. » [2] Le Dharmakāya a été, d'un commun accord, rattaché à des éléments anciens de la croyance. On a même quelque idée de l'évolution historique de ce concept, à partir du Dharma que lègue le Maître à son église. Par contre, on s'est contenté d'assigner comme source au Saṃbhogakāya une simple nécessité logique. Cette déduction est correcte, mais insuffisante, car un fait religieux d'une telle importance ne peut venir d'une pure abstraction. Nous tenterons de renverser les termes de l'étude : on a jusqu'ici cherché quel était le contenu de ce concept, et l'origine des éléments qui le constituent ; on a considéré comme un point secondaire le fait que les bodhisattvas, seuls d'entre les êtres, le peuvent percevoir. Il nous semble, au contraire, que cette dernière affirmation recouvre les facteurs primitifs qui ont amené, à partir de conceptions anciennes, la constitution de la théorie du Saṃbhogakāya.

Nous avons vu que le *Lotus* tout entier est essentiellement composé de façon à nous montrer, du vivant même du Buddha Çākyamuni, la réunion d'une assemblée mahāyāniste. L'intention est bien apparente : on veut prouver l'authenticité de la doctrine en la rattachant non pas à une révélation actuelle, postérieure au Nirvāṇa, — ce qui serait hérésie pure aux yeux des vieux bouddhistes, — mais bien à l'enseignement historique. On sait que les docteurs de la foi nouvelle ont ressenti cruellement leur excommunication. On les nommait *adharmavādin*, et le Vinaya du Grand Véhicule considère cette

---

ci n'est accessible que de deux façons: les buddhas accomplis voient sa réalité immédiatement autant que leur personnalité se fond dans cette réalité même ; mais ces événements ineffables ne sont rien pour nous. Les bodhisattvas perçoivent la réalité suprême, mais seulement dans le symbole du Saṃbhogakāya. La description de ce dernier est donc la plus haute révélation qui se puisse concevoir. En effet, toutes les définitions qu'on peut donner du Dharmakāya, en dehors de la communication que fournit ainsi le Saṃbhogakāya, sont vides, ou mieux ont pour fondement la simple affirmation de la nécessité où nous sommes de le poser comme la condition transcendante de l'univers.

(1) *Outlines*. . . , p. 263.

(2) *Encyclopædia of Religion and Ethics*, IV, p. 839 b, s. v. *Docetism*.

insulte comme le plus grand péché que puisse commettre quiconque la profère [1]. Le *Lotus* paraît s'inspirer de ces préoccupations, qu'exprimera fortement le *Sūtrālaṅkāra* d'Asaṅga : « naivedaṃ mahāyānam buddhavacanaṃ kutas tasyāyam anuçaṃso bhaviṣyatīti. » Mais, dira-t-on, ce Grand Véhicule, il n'est pas la parole du Buddha! D'où lui viendraient pareils avantages? A quoi Asaṅga répond d'abord par une profonde « analyse des raisons » [2].

Le procédé du *Lotus* est plus sommaire : il nous présente le Buddha prêchant en personne cette Loi. Les obstinés du premier enseignement se sont retirés d'entre les auditeurs : ce sont eux les schismatiques, s'il en est. Ainsi peut-on faire dire au Maître : « Les çrāvakas, les arhats ou les pratyekabuddhas, qui n'écoutent pas cette œuvre du Tathāgata, laquelle est la communication du véhicule des buddhas, qui ne la pénètrent pas, qui ne la comprennent pas, ces êtres, dis-je, ô Çāriputra, ne doivent pas être reconnus comme çrāvakas du Tathāgata ; ils ne doivent pas être reconnus comme arhats ni comme pratyekabuddhas. . . C'est qu'il n'est pas convenable, ô Çāriputra, c'est qu'il n'est pas à propos qu'un religieux, qu'un arhat exempt de toute faute, entendant cette loi de la bouche du Tathāgata présent devant lui, n'ait pas foi en elle ; car je ne parle pas [du temps où] le Tathāgata [est] entré dans le Nirvāṇa complet. » [3] Cette justification du Mahāyāna est une donnée capitale. On s'explique ainsi le parti pris de rattacher les sūtras les plus transcendants (e. g. *Amitāyurdhyāna-sūtra*) au cours même de la vie du Buddha.

Or on rencontre dans le *Lotus* cette conception remarquable, qu'une assemblée de bodhisattvas est l'accompagnement obligé de la prédication transcendante. Sans traiter ici des auditeurs surhumains venus des dix points de l'univers, on rappellera que la prédication claire du chapitre XV est expressément adressée aux bodhisattvas. On a vu qu'au préalable l'assemblée tout entière a bondi dans l'espace pour aller siéger en plein ciel autour du Buddha. Il faut remarquer qu'à ce moment tous les simples auditeurs ont reçu du Buddha la prédiction qui les assure d'être buddhas un jour : c'est le fond de la nature des bodhisattvas qui leur est ainsi imparti, et quand le Buddha, au chapitre XV, s'adresse non plus aux religieux, mais à tous les bodhisattvas, il comprend certainement sous cette appellation la communauté. D'autres passages concourent à prouver que l'enseignement explicite est essentiellement lié à l'assemblée des bodhisattvas. Au chapitre III, Çāriputra déplore d'en être resté si longtemps aux apparences de la doctrine. « . . . parce que, ô Bhagavat, sans comprendre

---

(1) R. Kimura, *A Historical Study of the terms Hinayana and Mahāyāna, and the Origin of Mahāyana Buddhism* (1927), p. 116. L'auteur montre très bien (p. 174) que la controverse entre l'école des Sthaviras et le Mahāyana rappelle celle qu'ont provoquée les Mahāsaṅghikas.

(2) Sylvain Lévi, *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*, B. H. E., Sc. hist. et philol., I (1907), p. 3, et II (1911), p. 6.

(3) Burnouf, p. 28 ; Kern, p. 42-43.

le langage énigmatique de Bhagavat, nous avons, pleins d'empressement, et quand les bodhisattvas n'étaient pas rassemblés [autour de Bhagavat], entendu la première exposition de la loi du Tathāgata qui ait été faite, parce que nous l'avons recueillie, comprise, conçue, méditée, examinée, fixée dans notre esprit... » [1]

Nous avons pensé que l'ascension de la communauté était le symbole de sa participation à la nature des bodhisattvas. Il semble bien, en effet, que cette assemblée Lokottara soit considérée comme l'insertion, en un temps et en un lieu de ce monde, d'une sorte d'île de la réalité transcendante, tranchant sur notre réalité physique. En dehors de cette hypothèse, on s'interdit d'expliquer plusieurs données importantes du texte. « En ce moment, la totalité de cet univers (Saha) fut embellie d'arbres de diamant ; elle apparut, reposant sur un fond de lapis-lazuli..., sans ces montagnes qu'on nomme Kālaparvata, Mucilindaparvata..., sans grands océans, sans rivières et sans grands fleuves, sans corps de devas, d'hommes et d'asuras, sans enfer, sans matrices d'animaux, sans monde de Yama. C'est qu'en ce moment tous les êtres qui étaient entrés dans cet univers par les six voies de l'existence avaient été transportés dans d'autres univers, à l'exception de ceux qui se trouvaient réunis dans cette assemblée. » [2] Cette dernière explication ne peut être que métaphorique : elle exprime seulement qu'il n'y a pas communication de nature entre l'univers que nous percevons et la réalité où sont placés les auditeurs du Buddha transcendant. On ne s'étonnera plus, du même coup, de ces silences longs de millions d'années qui se rencontrent dans la prédication : on veut nous montrer par là la nature extra-temporelle de cette même réalité. Le Mahāyāna se justifie donc en superposant à l'histoire humaine de la prédication une assemblée transcendante. Mais il est bien évident que le tout est fondé sur la nature du Buddha transcendant. Le Buddha au Saṃbhogakāya, objet propre de la connaissance des bodhisattvas, nous est ainsi donné comme s'étant révélé aux disciples historiques, après avoir commué leur nature. Le Saṃbhogakāya se trouve par là directement lié à la révélation authentique de la doctrine mahāyāniste, du vivant de Çākyamuni. On aurait en premier lieu une croyance dans l'apparition, sous une forme miraculeuse, du Buddha historique à une partie de ses disciples. Ces élus seraient les premiers mahāyānistes. De là sortirait la conception du corps transcendant, aperçu des seuls initiés. A l'origine les mahāyānistes se considèrent tous comme des bodhisattvas, c'est-à-dire simplement, au sens ancien, comme de futurs buddhas. Ainsi ce sont bien des bodhisattvas qui, après avoir reçu chacun leurs prédictions, vont s'asseoir autour du Buddha transcendant du *Lotus*, alors que les disciples réfractaires se sont écartés. Nous avons là le

---

(1) Burnouf, p. 39 ; Kern, p. 61.
(2) Burnouf, p. 148 ; Kern, p. 234.

Buddha aux bodhisattvas. Mais par la suite le concept archaïque du bodhisattva (1) s'est merveilleusement enrichi. Conçus comme des êtres surnaturels non plus *in posse*, mais en acte, ils ont acquis les pouvoirs les plus grands. En un sens, le mot désigne encore tous les prédestinés, si peu avancés soient-ils : c'est ainsi que le futur Amitābha demande, dans l'un de ses vœux, que ses bodhisattvas ne puissent plus retourner en arrière. Cependant le terme s'applique éminemment aux grands bodhisattvas surhumains et le même mouvement d'idées a corrélativement amplifié le côté merveilleux du Saṃbhogakāya qui est devenu une conception légendaire et philosophique, assez loin de ses origines polémiques.

On sait donc en quel sens précis le Buddha manifestant le Saṃbhogakāya peut être dit le Buddha du Mahāyāna. On voit l'importance de son rôle symbolique et son étroit rapport avec les bodhisattvas. On est ainsi forcément conduit à chercher si l'on n'a pas là une interprétation satisfaisante des groupes célèbres où le Buddha est flanqué de deux bodhisattvas. M. Foucher leur a consacré une étude vigoureuse. Il a trouvé, iconographiquement, leur origine dans les représentations du Buddha entre Indra et Brahmā, quand il prêche au ciel des Trayastriṃças. « On peut se demander si ce ne sont pas ces inexpressifs *deva* qui, dans l'esprit de fidèles plus dévots qu'éclairés, ont fini par se confondre avec leurs sosies, les Bodhisattvas, dont le culte allait se répandant grâce aux progrès du Mahāyānisme. Ainsi s'expliquerait de façon naturelle et logique l'existence de ces stèles, représentant « le Buddha entre deux Bodhisattvas », qui se montrent déjà au Gandhāra et qui pullulent dans l'art postérieur de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Le point de départ serait, comme pour tous les bas-reliefs gandhāriens, telle scène de la vie du Maître où cet arrangement spécial des personnages avait sa raison d'être et s'imposait d'office au sculpteur. On conçoit que le caractère neutre de ces scènes ait rapidement conduit à des groupes purement passifs, où le Buddha ne figure plus que pour fournir un objet et ses acolytes un exemple à la dévotion populaire. Le goût des donateurs pour ces sortes de stèles, où leurs portraits, ainsi qu'on peut le constater, trouvaient aisément place, a fait le reste. Ce n'est pas le moindre intérêt de nos sculptures de Sikri que de nous permettre de saisir ce processus proche de l'origine, à un moment où les triades en question sont encore susceptibles d'une interprétation légendaire et non plus seulement d'une identification iconographique. » (2)

L'ordre de dépendance de ces diverses pièces se trouve ainsi parfaitement établi, et, loin de contredire l'hypothèse, nous verrons que notre étude peut en

(1) On rencontre les bodhisattvas surhumains dans le *Lotus* même, mais surtout dans les chapitres d'addition tardive, tandis que l'assemblée des disciples changée par le maître en un corps de bodhisattvas tient aux parties les plus anciennes de l'ouvrage.

(2) *Les Bas-reliefs du stūpa de Sikri*, *JA.*, 1903, II, p. 232-233.

tirer des lumières. On peut tenir pour certain, sur l'autorité de M. Foucher, que le Buddha entre Indra et Brahmā a servi de modèle aux représentations du Buddha flanqué de deux bodhisattvas. Nos précédentes conclusions nous engagent pourtant à reprendre l'interprétation du fait. Nous ne croyons pas que ce soit la simple ignorance qui ait fait substituer les figures des bodhisattvas à celles des deux grands dieux. Le Buddha accosté de bodhisattvas ne nous paraît pas être un groupe passif, et nous lui attribuerions volontiers une signification précise. N'est-ce pas la représentation du Buddha du Mahāyāna, et ces deux bodhisattvas ne résument-ils pas l'assemblée de ses fidèles? On sait qu'au sens ancien tous les adeptes du Grand Véhicule sont des bodhisattvas, mais qu'ils sont répartis sur plusieurs degrés d'excellence. Selon nous, les deux statues de bodhisattvas représenteraient les interlocuteurs directs du Maître, les porte-parole de la communauté. Pour interpréter le groupe, il faut le replacer dans le culte et restituer autour de lui l'assemblée des fidèles réunie pour lui rendre hommage. Les deux bodhisattvas figurés aux côtés du Buddha seraient des intercesseurs. C'est ainsi que dans le *Lotus* Maitreya dit à Mañjuçrī : « Les quatre assemblées ont l'esprit attentif, ô héros ! elles ont les yeux fixés sur toi et sur moi ; fais naître la joie [en elles] ; fais cesser leur incertitude ; explique-leur l'avenir, ô fils du Sugata ! » (1) Ces deux statues seraient l'aboutissement aux pieds du Maître de la communauté mahāyāniste, et le tout représenterait ensemble les trois éléments inséparables de la révélation : le Buddha, la Loi et l'Auditoire transcendants. C'est ainsi que dans l'art japonais ancien, « quand Shaka Buddha (Çākyamuni) apparaît en compagnie des deux bodhisattvas Fugen (Samantabhadra) à sa droite, et Monju (Mañjuçrī) à sa gauche, cela signifie qu'il est en train d'enseigner le Mahāyāna ou Grand Véhicule » (2). On peut donc sans doute, en élargissant l'acception du terme, concevoir que le Saṃbhogakāya, présent éminemment dans la figure centrale du Buddha, se prolonge et s'étend jusqu'aux derniers rangs, qu'il soutient encore dans son essence, comme le *Lotus* le donne à entendre. La transition est insensible des bodhisattvas surnaturels aux membres les plus élevés de la communauté qui passaient, on le sait, pour des bodhisattvas accomplis.

***

On s'aperçoit que le Saṃbhogakāya du Buddha tient une place considérable dans l'art comme dans l'apologétique. C'est une donnée assez importante pour qu'on puisse en faire dériver une tradition iconographique aussi étendue que celle du Buddha paré, et même pour que celui-ci ne soit qu'un cas particulier du culte rendu au Buddha transcendant. Il est, en effet, bien probable

(1) Burnouf, p. 10 ; Kern, p. 16.
(2) Anesaki, *Buddhist Art* (1916), au sujet de la planche xxvii, a-b-c.

que le Buddha paré a été considéré, à une date ancienne, comme un aspect du Buddha aux bodhisattvas. Nous avons vu que le *Lotus* mentionne des dons de parures, reçues par le Maître des mains de Gadgadasvara et d'Avalokiteçvara, au moment où l'assemblée des bodhisattvas lui rend hommage. D'autre part, on sait par Hiuan-tsang que la célèbre statue parée de Bodh-Gayā était flanquée de deux statues de bodhisattvas (1). On voit d'ailleurs combien sont étroitement parallèles la conception du Buddha transcendant, dont la personne se cache derrière le Buddha humain et n'est accessible qu'aux seuls bodhisattvas, et la pratique d'imposer aux statues communes une parure qui en faisait, sans doute, l'objet propre des *bodhisattvas* du Grand Véhicule, c'est-à-dire des adeptes de la foi nouvelle.

Malheureusement nous avons peu de lumières sur les procédés anciens du culte, et aucune tradition orale ne vient, dans l'Inde même, suppléer au défaut des textes. On peut, au contraire, attendre beaucoup des pays voisins, où l'on doit rencontrer auprès des statues l'interprétation transmise de génération en génération par la suite ininterrompue des fidèles. Il est vrai que, dans la tradition népalaise et tibétaine, la figure de Çākyamuni paraît avoir beaucoup perdu. On en tirera peu de choses. Mais on retrouve dans un ordre de faits plus évolués l'équivalent du problème qui nous occupe. Dans l'iconographie dite du Nord les Buddhas parés s'opposent encore, en effet, aux Buddhas monastiques. « Le type général de l'image du Buddha est bien connu : c'est celle d'un moine mendiant, sans aucun ornement et la tête rasée. On l'étend aussi à la plupart des Buddhas mythiques. C'est ce qu'on appelle le type du Muni ou du Saint (t'ub-bzugs). » (2) Mais on rencontre aussi des Buddhas couronnés et parés. Il faut penser que ces images ont quelque relation avec le Buddha paré, si populaire dès l'époque pāla dans une tradition qui a été aux origines de la croyance comme de l'art du Nord.

Or Grünwedel définit ainsi le Saṃbhogakāga, d'après la tradition tibétaine : «... (en tibétain Loṅs-spyod-skyu), corps du suprême bonheur. C'est le corps dans lequel il (le Buddha) a conscience de toutes ses perfections. » Il ajoute, quelques lignes plus bas, que cette définition intéresse l'iconographie, « parce que les figures couronnées de Buddhas représentent, à ce que l'on dit, le Saṃbhogakāya » (3). L'auteur fait état de cette définition générale

---

(1) Selon le pèlerin, l'une et l'autre auraient représenté Avalokiteçvara, mais on sait que ces statues anciennes étaient dès lors des ruines. On peut penser qu'il y a quelque erreur d'interprétation et que les deux statues représentaient deux bodhisattvas distincts ; mais quand même ce seraient deux formes du Miséricordieux, l'argument subsiste.

(2) Waddell, *Lamaism* (1895), p. 332 ; cf. A. Foucher, *Iconographie bouddhique de l'Inde*, I (1900), p. 70 : « un Buddha de forme toujours strictement humaine a par définition un aspect tout monastique. »

(3) Grünwedel, *Mythologie du Bouddhisme*, Paris, 1900, p. 112.

dans l'étude particulière des images d'Amitābha-Amitāyus. « Amitābha Buddha a, dans ses trois corps, les formes suivantes : dans le Dharmakāya il s'appelle Amitābha, en tibétain Snaṅ-ba-mt'a-yes ; dans le Nirmāṇakāya de même, mais en tibétain 'Od-dpag-med (autre traduction du nom « ayant de la lumière immense ») ; dans le Saṃbhogakāya il s'appelle Amitāyus, en tibétain Ts'e-dpag-med, en mongol Ayouši : « ayant la vie sans borne » (1). On sait qu'Amitāyus est la forme parée d'Amitābha. Waddell relève la même tradition : « Ces cinq Jinas célestes furent plus tard conçus comme unissant en eux les deux formes de corps métaphysiques, à la fois le Dharmakāya et le Saṃbhogakāya. De là sortirent deux séries de leurs images. La série originale, où le type du Buddha est strictement ascétique (2), fut, par une acception concrète du terme, nommée le type religieux (ascétique) ou type de Dharma, — et de telles images peuvent tenir ou non un bol à aumônes, — tandis que l'autre est à la lettre la représentation du « corps orné » (Saṃbhogakāya), dans les mêmes postures que les précédentes images, mais couvert de soie et de joyaux et portant couronne, comme les bodhisattvas du type royal. Dans cette dernière série les cinq Jinas portent chacun le même nom que leurs prototypes, excepté le deuxième et le quatrième qui sont nommés respectivement Vajrasattva.... et Amitāyus... au lieu d'Akṣobhya et Amitābha. » (3) Les étymologies sanskrites de Waddell sont assez chancelantes. Il prétend tirer la double série iconographique d'une application qu'on aurait faite du sens purement nominal de Dharmakāya et Saṃbhogakāya en sanskrit : on aurait fait les images sur les simples données de l'étymologie. Malheureusement il est bien difficile de traduire Dharmakāya par corps d'ascète, ou même de moine, et Saṃbhogakāya est plus mal rendu encore par « corps orné ». Il est manifeste, au contraire, que ces étymologies sont de complaisance. Elles ont certainement été données à Waddell par quelque paṇḍit qui, sachant que le Dharmakāya est monastique et le Saṃbhogakāya paré, a fait violence au sanskrit pour satisfaire le savant européen (4). Cette curieuse interprétation prouverait seulement combien aujourd'hui la parure s'attache essentiellement au concept du Corps glorieux. En tout cas, tous les témoignages cités concourent à démontrer que

---

(1) Grünwedel, *op. cit.*, p. 120 ; *sic*, texte français d'I. Goldschmidt.

(2) « Monastique » vaudrait mieux : il faut réserver la qualification de Buddha ascète au type de Sikri.

(3) Waddell, *op. cit.*, p. 347-348.

(4) *Saṃbhoga* signifie essentiellement « jouissance ensemble » p. ex. d'un repas que l'on prend en commun, ou bien encore l'acte sexuel. *Saṃbhogakaya*, c'est exactement le corps de béatitude, où réside la récompense des bodhisattvas. Suivant une remarque de M. Finot, il faut sans doute voir derrière le « corps orné » que donne Waddell une glose trop habile de *saṃbhoga* par *su* (pour *sam*) + *bhoga* (= *bhogopabhoga*, « objets précieux employés dans le culte d'une idole »).

les Buddhas parés, dont l'aspect est celui d'un bodhisattva du type royal, montrent ainsi leur Saṃbhogakāya.

Cette donnée, par certains côtés, tient à des conceptions antérieures à ce qu'on atteint dans le *Lotus*. Nous lisons, en effet, dans un sūtra traduit du tibétain par Rockhill : « Le bodhisattva Kṣitigarbha dit à Bhagavat : « Rends perceptibles ces définitions du corps véritable du Bienheureux. » Alors Bhagavat dit au bodhisattva Kṣitigarbha : « Ô fils de bonne famille, les trois corps du Tathāgata seront distingués ainsi : Le Dharmakāya se distingue dans tout l'aspect du Tathāgata ; le Saṃbhogakāya se distingue dans tout l'aspect d'un bodhisattva ; le Nirmāṇakāya se distingue dans l'aspect de divers hommes pieux. » (1) Or cette conception du prédicateur qui change d'aspect selon son auditoire et prend l'apparence de ceux à qui il s'adresse remonte à l'état ancien de la doctrine. On la trouve formellement attestée dans le canon pāli : « Il y a huit sortes d'assemblées, nobles, brahmanes, bourgeois, ascètes, dieux compagnons des quatre gardiens du monde, dieux compagnons des trente-trois dieux, dieux du monde de Māra, dieux du ciel de Brahmā. Avant d'entrer parmi eux, je fais que mon aspect soit semblable au leur, je fais que ma voix soit comme la leur, je les instruis, je les éclaire, je les réjouis de mon enseignement de salut, mais ils ne me connaissent pas pendant que je les instruis, etc. » (2) On saisit assez bien la doctrine dont procèdent ces allégations : aucune réalité ne réside dans l'aspect que le Buddha prend aux yeux d'une créature. Pour la conduire au salut, il se montre sous la forme qui correspond à la capacité de son esprit (3). Créée par le karman des auditeurs ou produite par la puissance du Buddha, cette apparence exprime, en tout cas, un rapport, une relation entre l'auditoire et la réalité qu'il perçoit dans la personne de son Maître. C'est un point de doctrine très délicat, mais qui n'est pas essentiel à notre étude. On se contentera de constater que dans le sūtra de Rockhill le Buddha règle son aspect sur celui de ses auditeurs. Dans le Nirmāṇakāya il se montre aux pieux disciples du premier enseignement, tout pareil à eux. De même, il fait voir aux bodhisattvas un corps qui leur ressemble. Enfin, en tant que Buddha et parmi ses égaux, tout ce que nous en pouvons savoir est qu'il leur est identique

---

(1) Rockhill, *The Life of the Buddha* (1884), p. 300-302. Le passage est traduit de *Bkah-hgyur*, Mdo XXII.

(2) L. de La Vallée Poussin, *Note sur les trois corps du Buddha*, dans *Muséon*, 1913, p. 278.

(3) Que toutes ces apparences soient un pur jeu, cela se montre bien dans deux passages du *Lotus* où la même doctrine reparaît, sous une forme plus développée. On nous présente deux bodhisattvas, Gadgadasvara (ch. XXIII) et Avalokiteçvara (ch. XXIV), qui prennent, au bénéfice de chaque catégorie de créatures, l'aspect particulier sous lequel ils peuvent les éclairer : ils se montrent même sous l'apparence de buddhas. Ce trait étonnant montre assez que les deux bodhisattvas sont seulement une émanation du Dharmakaya.

d'aspect. On avait donc des raisons de doctrine, dont on connaît au moins l'ancienneté, pour représenter le Maître et les auditeurs sous les mêmes traits, fût-ce quand on a figuré le Buddha montrant aux bodhisattvas un corps de rétribution, dans lequel ils pussent contempler l'infini de leur propre perfection.

Pour résumer nos conclusions, il semble que le Saṃbhogakāya, ou le Buddha aux bodhisattvas, se soit vu attribuer une signification étendue, attestée par des représentations anciennes et nombreuses, et qu'une certaine tradition ajoute à ces images les ornements de la royauté, portés aussi par les bodhisattvas. Mais cette nouvelle mode iconographique se manifeste d'autant plus ouvertement que l'on descend vers les formes tardives.

* * *

Si l'on prend dans leur ensemble les divers documents que nous avons mis en œuvre, il en ressort effectivement ce fait important que la tradition du Buddha paré est bien loin de recouvrir toutes les représentations où nous croyons rencontrer le Saṃbhogakāya. Si l'on en trouve quelques indications dans les textes, les images anciennes lui échappent toutes au contraire. Le Buddha paré de Bodh-Gayā, flanqué de ses deux statues de bodhisattvas, est le plus ancien indice qui appuie la donnée du *Kanjur* et la tradition tibétaine tardive. La figure couronnée du Buddha ne serait donc apparemment qu'un épisode dans l'histoire iconographique du Saṃbhogakāya. Il semble qu'on ait fini par le concevoir comme nécessairement accompagné de l'appareil royal. Mais à l'origine il se peut qu'on ait attribué un corps lumineux plutôt que les *regalia* au Buddha transcendant, tel qu'il se révèle aux adeptes du Grand Véhicule. C'est ainsi que dans le *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* il est dit que quand les tathāgatas « se manifestent devant les bodhisattvas sous une forme qui est parfaite, avec les trente-deux grandes marques et les quatre-vingts signes accessoires de l'excellence, faisant jaillir une lumière qui leur fait un halo derrière la tête et le dos, la tradition est qu'ils assument ainsi leur corps de béatitude ou Saṃbhogakāya » [1].

Un autre élément du problème conduit aux mêmes conclusions. Nous avons vu, avec M. Przyluski, que la conception du Buddha-cakravartin se laisse rattacher à une phase ancienne de l'évolution doctrinale. Il semble qu'elle puisse être considérée, avec quelque vraisemblance, comme l'origine lointaine de la tradition iconographique des Buddhas royaux. Nous l'avons trouvée en étroit rapport avec le seul Maitreya. L'état de la croyance sur lequel elle se fonde paraît antérieur au plein développement que devaient prendre dans la religion

---

[1] Cité par Suzuki, *Outlines*, p. 257.

les grands bodhisattvas royaux. En tout cas, cette conception du Buddha-cakravartin s'est certainement développée par le jeu de facteurs totalement étrangers aux polémiques que nous avons retrouvées sous la popularité du Buddha aux bodhisattvas. Dans l'état présent de la question, l'hypothèse la plus plausible est sans doute qu'une conception du Buddha transcendant l'ait présenté, de bonne heure, pourvu de tous les attributs du cakravartin, et que par la suite, la figure royale illustrant cette notion se soit trouvée employée, occasionnellement, pour représenter le Buddha transcendant tel que le perçoivent les bodhisattvas, notion d'abord indépendante de la première.

***

On a certainement remarqué que la tradition tibétaine tardive est très explicite dans son interprétation du Buddha paré, que l'iconographie pāla en répand à profusion les images, mais que si l'on remonte vers les origines, la tradition s'obscurcit singulièrement. Sans Hiuan-tsang et sans l'hypothèse suggérée par les tablettes pālas et une peinture d'Asie centrale, nous ne saurions rien de ce culte surprenant qui a fait habiller de bijoux et couronner les statues du Buddha. On a pensé que ces parures mobiles correspondaient aux vues d'une communauté qui admettait conjointement l'authenticité de la légende du Buddha humain et l'existence derrière cette figure d'un corps transcendant, perceptible à ses seuls adeptes. Mais cela ne suffit pas à expliquer l'obscurité des textes où nous avons cru trouver quelques traces de ces conceptions.

On devine qu'ici a joué un facteur dont nous n'avons encore tenu aucun compte. La doctrine du Grand Véhicule est en elle-même au-dessus de la portée des hīnayānistes, mais, d'autre part, l'accès à son énoncé même leur est interdit : le *Lotus* recommande de ne pas montrer la vérité suprême à ceux qui n'en sont pas dignes. Le départ des cinq mille moines du Petit Véhicule, le caractère transcendant que prend l'assemblée, tout indique que le secret est un trait essentiel de l'enseignement du Mahāyāna (1). N'a-t-on pas de même tenu caché, du moins aux hautes époques, le culte du Buddha paré ? Hiuan-tsang le donnerait à croire quand il nous montre la statue sainte « placée dans une chambre obscure », où « des torches et des lampes l'éclairent sans interruption », mais assez mal pour que l'image reste indistincte. Pour la voir, on en est réduit à l'éclairer soi-même, passagèrement, en projetant sur elle la lumière du

(1) Il est bien évident qu'en fait le goût de la polémique, les nécessités pressantes des débats en public (partout dans Hiuan-tsang) ont conduit à mettre en jeu tous les arguments de doctrine. Cependant le secret a pu être gardé plus aisément en ce qui concerne le culte, et aussi l'obtention des pouvoirs magiques.

jour captée par un miroir. D'autre part, on est frappé par la sécheresse de la description. Hiuan-tsang n'explique aucunement l'appareil royal que présente l'image de Çākyamuni, ce qui n'est point le fait de sa curiosité ordinaire [1].

Nous rencontrons ici toutes les difficultés inhérentes à l'étude des données négatives : le point demandera sans doute un débat étendu. Cependant on trouve dans Tāranātha une indication à laquelle certains objets de notre étude donnent un relief saisissant. « Depuis l'époque d'Āryāsaṅga jusqu'à celle [de Dharmakīrti], écrit-il au chapitre du règne de Govicandra, vécurent de très grands magiciens de mantras ; mais le yoga suprême [anuttarayoga] n'était alors révélé qu'à ceux seulement qui en étaient dignes, et il ne fut jamais exercé quotidiennement. Mais par la suite l'*Anuttarayoga-tantra* se répandit de plus en plus ...., ce qui fait que sous les sept rois Pālas de très nombreux Mantra-Vajrācāryas se manifestèrent, qui suivaient différentes pratiques et obtenaient plusieurs sortes de siddhis. » [2] On voit que les faits rapportés par Tāranātha se suivent dans un ordre qui rappelle exactement l'évolution de notre tradition du Buddha paré. Le Buddha royal procède de conceptions anciennes, il est attesté par Hiuan-tsang, mais, semble-t-il, comme une donnée hermétique ; enfin, c'est à l'époque pāla qu'il paraît se répandre largement. Cette image semble donc répondre à des pratiques secrètes. On peut en être assez certain, si l'on considère que nous voyons simultanément, sous les Pālas, et dans les mêmes couvents du Bihar, se répandre la doctrine des Vajrācāryas et avec elle les images du Buddha paré. En effet, quand nous retrouvons ces Vajrācāryas chassés de l'Inde au Népal et au Tibet, nous rencontrons entre leurs mains des images de Buddhas couronnés qui jouent dans leur croyance un rôle essentiel et sont encore aujourd'hui l'objet d'un culte secret (Vajradhāra-Vajrasattva).

La statue du Buddha historique se trouve donc au centre de pratiques et de croyances complexes, dans lesquelles on discerne les prémisses de tous les développements ultérieurs de la doctrine. Il serait piquant qu'elle eût présidé à la formation de conceptions religieuses où l'on a toujours cru voir l'indice et l'effet de l'oubli où ce Buddha serait peu à peu tombé. Il convient de tenter une étude particulière du culte qu'il a pu recevoir, sur les documents, par malheur assez maigres, qu'a épargnés la catastrophe musulmane. Sans demander à Tāranātha des précisions que ces quelques passages ne comportent peut-être pas, il semble du moins que nous nous trouvions devant certaines

---

[1] On ne sera pas surpris s'il paraît que le pèlerin a dû recevoir la communication de doctrines secrètes : on se rend compte, même sous l'emphase de la *Vie* du prestige réel dont il s'est vu entouré.

[2] A. Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien* (1869), p. 201 ; cf. p. 104 sqq. et 275.

formes évoluées du yoga. Cette image du Buddha derrière laquelle un acte transcendant de l'esprit devait saisir le Corps glorieux rentrerait ainsi dans un ordre de faits assez bien reconnus dans d'autres domaines. La méditation sur un objet, selon des règles, et pour une fin toujours précise, comme l'obtention de tel pouvoir magique, est sans doute une donnée primordiale de la pensée indienne. On devra tenir compte ici de ces divers éléments.

L'inscription chinoise de Yun-chou à Bodh-Gayā (1022 A. D.) et l'éloge sanskrit du Trikāya dont elle paraît s'inspirer contiennent quelques traits intéressants. En fait, ces textes décrivent un véritable progrès de la méditation conduisant de la perception de la statue à la conception du Corps sublime d'où procèdent toutes choses, le Dharmakāya. Il importe de bien marquer qu'il ne s'agit pas d'un simple exposé de la théorie des trois corps. Yun-chou décrit d'abord la statue, puis en vient au Trikāya : 因歌影體. 備讚眞身 « Ayant ainsi chanté la substance de l'ombre, il entreprit de célébrer les vrais corps. » Il paraît bien ainsi qu'il localise la perception des trois corps dans la statue même qui est devant ses yeux, ou plutôt qu'il voit là leur symbole, le support matériel de la méditation qui les saisit successivement. Yun-chou, en effet, s'est cru tenu d'ajouter à son éloge en trois points trois strophes dédiées à chacun des trônes des trois corps, même au « trône » du Dharmakāya qui est une pure abstraction et n'a plus rien d'un siège :

« Sans commencement, sans naissance ni extinction, — ses traces universellement sont affranchies du passé et du futur.

« Immobile il aspire en lui les cinq voies ; — silencieux et calme, il absorbe les trois calamités... » (¹)

Ceci montre que la perception d'abord acquise de la statue donne au moins leur forme aux conceptions abstraites qui viennent à un point ultérieur du développement.

La strophe consacrée au trône du Nirmāṇakāya montre bien qu'on voit ce corps assis sur le Vajrāsana même de Mahābodhi. « Les cinq Indes possèdent ses vestiges merveilleux ; — à l'intérieur des six directions il est au centre, etc. » (²) Cependant si l'on a séparé l'éloge du Nirmāṇakāya de celui de la statue matériellement portée par ce trône, c'est sans doute que la perception du « vrai corps » (眞身) est une conquête de la méditation sur cette apparence. La perception du premier des vrais corps, d'après l'éloge sanskrit et son adaptation chinoise, due à Fa-hien, est d'ailleurs essentiellement constituée par une suite de transfigurations qui présentent à l'esprit du fidèle les divers aspects manifestés par le Buddha au cours de sa vie :

« Je me prosterne maintenant devant le Buddha au Nirmāṇakāya.

« Au-dessous de l'arbre de la Bodhi, il a accompli la connaissance parfaite.

(¹) Ed. Chavannes, *op. cit.*, p. 11.

(²) *Ibid.*, p. 12, et cf. tout le chapitre correspondant des *Mémoires* de Hiuan-tsang.

« Tantôt il se produit changeant et manifeste ; tantôt il est calme et immobile ;

« Tantôt il va derechef opérer la transformation dans les dix lieux ;

« Tantôt il tourne la roue de la Loi dans le Mṛgavana. . . » (¹)

L'original sanskrit est plus précis encore : « Cause de bonheur pour les êtres, tantôt comme sans nuage, — il brille resplendissant, — tantôt encore aussi au moment de la Sambodhi, et (quand il tourne) la roue de la Bonne Loi, — il se présente à la vue apaisé, — rempli de formes qui sont multiples, ôtant la crainte des trois existences — sa forme est multiforme — je l'adore, ce Nirmāṇakāya. . . » (²)

Il semble donc que le premier état de la méditation sur la statue du Māravijaya soit la vision, sous « une forme multiforme » du Nirmāṇakāya. Chez Yun-chou l'éloge du trône qui porte le Saṃbhogakāya nous montre mieux encore le procédé d'une pensée qui s'appuie sur l'image réellement présente aux yeux pour s'élever à une perception transcendante. Nous savons en effet, par une précieuse indication de la *Bṛhat-Saṃhitā* de Varāha Mihira, ch. 58.44, que, selon les règles iconographiques, « le Buddha sera [représenté] assis sur un siège de lotus comme le Père de l'Univers » (³). On ne peut concevoir que le Corps de Béatitude soit assis ailleurs que sur le lotus céleste qui est le symbole obligé de la naissance et de l'existence transcendantes. Pour Yun-chou, c'est sans doute essentiellement un lotus que ce trône « qui s'élève au delà des trois mondes » et dont l'éclat « culmine jusqu'à la demeure des devas d'en haut » (⁴). C'est ainsi qu'il faut entendre, contre Giles, et en s'autorisant de l'interprétation de Chavannes, le terme de *houa wang* 花王 « reine des fleurs », qui est employé dans l'éloge de ce trône. « La renommée de la reine des fleurs est extraordinaire et s'étend au loin — (de même) la doctrine de la merveilleuse connaissance (妙覺) est puissante et glorieuse. » Ces expressions sont comme la paraphrase de *Miao Fa houa* 妙法華, « le Lotus de la merveilleuse Loi ». C'est certainement au trône même que s'applique cette désignation de « reine des fleurs » ; nous voyons, en effet, que dans l'éloge du trône qui porte le Dharmakāya, le trône est identifié à la doctrine même :

« . . . Silencieux et calme, il absorbe les trois calamités. Les gāthās de la prajñā secrètement se répandent, — et les obstacles de la peine et de la haine mystérieusement sont repoussés. — Même après avoir traversé cent myriades de kalpas, — dans sa vaste profondeur il reste loin de la poussière immonde. » (⁵)

Donc le Saṃbhogakāya repose sur le lotus céleste, bien au-dessus du trône que montre le lieu saint. Yun-chou témoigne précisément de l'impossibilité

(¹) CHAVANNES, *op. cit.*, p. 16.

(²) *Ibid.*, p. 20-21.

(³) Cf. KERN, *Saddharmapuṇḍarīka*, SBE., XXI, p. 76, n. 2.

(⁴) CHAVANNES, *op. cit.*, p. 13.

(⁵) *Ibid.*, p. 14.

où l'on se trouve de représenter cet āsana transcendant : « Comment, s'écrie-t-il, les artisans de ce monde pourraient-ils aisément imiter ce modèle ? » [1] On conçoit nettement le problème qui dût se poser, si l'on a vraiment voulu voir le Corps glorieux à travers la statue de Bodh-Gayā. Seul un effort de méditation peut abstraire cette perception spirituelle de l'image réellement perçue et transporter au sommet du ciel le Saṃbhogakāya sur son lotus. On saisit par là la véritable signification de ces lotus que l'iconographie a fait jaillir des trônes du Buddha. Le Maître est ainsi porté un peu au-dessus de son siège terrestre. C'est un raccourci de la perspective céleste. Ce lotus, hormis la courte tige, est traité exactement comme les lotus des naissances surnaturelles. Il suffit de comparer ceux que donne par exemple B. Bhattacharyya [2] et la corolle soutenue par deux petits personnages du Buddha couronné de Pagan [3]. Celui-ci est certainement le Buddha qui règne au ciel, le glorieux Saṃbhogakāya, mais il est représenté dans l'image même du Māravijaya de Mahābodhi (fig. 1). C'est l'expression concrète de ce qu'on peut appeler la seconde Méditation de Yun-chou à Bodh-Gayā.



Fig. 1.
Tablette de Pagan. (*ASR.*, 1922-23, pl. XXXIII, d.

L'éloge de Yun-chou se présente comme une réflexion sur le Buddha, à partir de son image, qui conduit l'esprit d'abord à la perception du Nirmāṇakāya, puis à la vision du Saṃbhogakāya ; le troisième terme de ce progrès spirituel, le Dharmakāya, n'est l'objet d'aucune pensée, mais le sujet subs-

(1) Chavannes, *op. cit.*, p. 13.
(2) B. Bhattacharyya, *Buddhist Iconography*, pl. xx,c ; xvii,b, etc.
(3) *ASI.*, *Ann. Rep.*, 1922-23, pl. xxxiii, d.

tantiel de toutes, et le silence est ce qui exprime le plus adéquatement sa nature. « Quand les expressions de mon cœur louangeur ont été épuisées, — j'ai rencontré pour la première fois le corps pur et calme » [1], ce qui exprime aussi le prototype sanskrit : « Je l'adore, lui qu'on ne peut connaître que chacun dans soi-même... » [2]

Un second trait du culte qu'on rendait au Buddha de Bodh-Gayā s'aperçoit dans l'inscription de Houai-wen (1033 A.D.), qui commémore l'érection d'un stūpa auprès du trône de diamant. « Ce n'est pas en son nom qu'agissait Houai-wen ; il était l'agent de l'empereur de Chine et de l'impératrice douairière qui avaient voulu élever un monument en terre sainte pour le plus grand bénéfice d'un de leurs ancêtres défunts, l'empereur T'ai-tsong 太宗. » [3] Le texte nous voir laisse quels avantages on pouvait retirer de ces fondations pieuses: « L'empereur T'ai-tsong désirait humblement élever ses pas jusqu'aux demeures des devas, — recevoir personnellement du Buddha les récits qui confirment les Ecritures, — obtenir que la résidence des vrais saints fût pour toujours son habitation... » [4]

On peut dire que, selon la pensée constante de l'Inde, il n'est point de méditation libre ni de méditation gratuite. Nous trouvons, en rapprochant Yun-chou de Houai-wen, deux données sans doute complémentaires : la règle et le but de la méditation sur le Buddha de Bodh-Gayā. Il y a de grandes chances qu'on ait poursuivi, par l'exercice du yoga prenant appui sur la statue, la même récompense qui, d'après Houai-wen, attend les fondateurs d'œuvres pies, à savoir une naissance au ciel. Nous avons, en effet, dans cette nouvelle inscription, la conception explicite d'un paradis où semble bien présider le Buddha, dont l'image est honorée par l'érection du stūpa. Yun-chou nous dit que le trône du Saṃbhogakāya culmine « jusqu'à la demeure des devas d'en haut », c'est-à-dire précisément aux régions où l'empereur « désirait humblement élever ses pas ». On rencontre donc, liée au culte des lieux saints de la vie, la croyance en un paradis où Çākyamuni résiderait sous sa forme transcendante. *Serindia*, qui nous présente les admirables travaux de la mission Stein, nous fait voir des paradis de Çākyamuni qui rivalisent, par leur faste, avec ceux d'Amitābha. Sans doute Houai-wen a-t-il conçu son séjour des vrais saints dans des formes analogues à ce que révèle Touen-houang. Le paradis de Çākyamuni serait ainsi un élément très important du bouddhisme postérieur ; il aurait connu une grande popularité, tout au moins aux derniers siècles du mahāyānisme indien.

---

(1) CHAVANNES, *op. cit.*, p. 12.
(2) *Ibid.*, p. 20.
(3) *Ibid.*, p. 23.
(4) *Ibid.*, p. 26-27.

* * *

Nous touchons à un problème qui dépasse notre objet primitif. La figure du Buddha paré doit être considérée comme l'accessoire de conceptions très étendues qu'on a essayé de retracer sommairement. Notre thème essentiel est l'évolution du Buddha historique dans la croyance mahāyāniste commune. On a placé aux origines de la notion du Saṃbhogakāya, comme un des facteurs dont elle dérive, la thèse polémique qui fonde la doctrine développée sur une assemblée secrète tenue par le Buddha de son vivant, mais au-dessus du monde. Si l'on admet l'antériorité probable de la notion du Dharmakāya, on saisit très bien la portée de l'argument. Le Dharmakāya n'est point en soi objet de connaissance. De qui le Mahāyāna le tient-il donc, et qu'en sait-il ? On demande nécessairement quelles sont l'occasion première et la nature de l'accès qu'il prétend y avoir eu. Le Buddha du *Lotus* résout la difficulté, s'il montre lui-même aux premiers adeptes de la foi nouvelle un corps transcendant qui n'est que l'illustration du corps substantiel. On voit ainsi naître la doctrine qui, ultérieurement, réservera expressément aux seuls bodhisattvas la perception du Saṃbhogakāya, considérée comme la plus haute révélation du Dharmakāya. Cette conception de l'assemblée surnaturelle a une importance capitale dans le développement de la religion. Elle exprime la communion de l'église avec la vérité transcendante qu'elle atteint seule, et seulement par là. C'est essentiellement la justification de la doctrine. Aussi ne manquera-t-on pas d'être frappé par les termes mêmes de l'inscription où Houai-wen donne comme l'essence du paradis de Çākyamuni le fait qu'on y reçoit personnellement du Buddha *les récits qui confirment les Ecritures*, 親承佛記書證. La similitude des préoccupations religieuses que recouvrent les deux données, aussi bien que la quasi-identité d'un paradis et de l'assemblée d'une église triomphante, nous invitent à ne pas séparer les deux aspects de la doctrine. Si nous devons chercher dans l'inscription de Houai-wen un point de départ pour l'étude de la riche collection Stein, il faut d'abord asseoir ce texte laconique sur ce que fait ressortir l'étude de ses antécédents.

La croyance dans un paradis du Buddha transcendant procède naturellement des conceptions que nous avons étudiées dans le *Saddharmapuṇḍarīka*. Si la raison d'être de l'assemblée Lokottara fut d'abord de rattacher le Grand Véhicule à l'enseignement même du Buddha, sa signification a vite débordé ce projet. Pour répondre aux écoles qui ne l'admettaient pas et prétendaient pourtant connaître la biographie entière du Maître, on a dû placer ce conseil secret hors de la durée aussi bien qu'au-dessus de ce monde. Les esprits communs n'en ont rien perçu. Seul un corps de disciples élus, que soutenait la puissance du Buddha, a pu y trouver place. Ils ont ainsi participé à une existence qui échappe aux lois humaines de la durée : ceci est assez clairement exprimé par l'introduction dans la prédication de ces silences longs de millions d'années. Sur la donnée devait nécessairement s'établir une conception

plus ample : s'il fut possible aux disciples d'accéder ainsi hors du temps, à l'assemblée secrète, celle-ci, de par sa nature, n'était cependant pas plus proche d'eux qu'elle n'est de nous. Ce siècle et celui d'Ānanda, c'est tout un au regard d'une réalité non assujettie à la durée. Les esprits vulgaires sont, de nos jours, au même point que ceux qui jadis, d'après le *Lotus*, n'ont pas perçu la prédication transcendante. On a donc été conduit à concevoir qu'une claire compréhension de la doctrine était forcément accompagnée d'une perception de l'assemblée secrète. C'est ce qui est dit au chapitre XVI du *Lotus* : « Et quand un fils ou une fille de famille, ô toi qui es invincible, après avoir entendu cette indication de la durée de la vie du Tathāgata, laquelle est une exposition de la loi, y donnera sa confiance avec une application extrême, voici à quel signe devra se reconnaître son application. C'est qu'il me verra établi sur la montagne de Gṛdhrakūṭa, enseignant la loi, entouré d'une foule de bodhisattvas, servi par une foule de bodhisattvas, au milieu d'une assemblée de çrāvakas ; qu'il verra cette terre de Buddha que j'habite, c'est-à-dire l'univers Saha, faite de lapis-lazuli, présentant une surface égale, couverte d'enceintes tracées en forme de damier avec des cordes d'or, parsemée d'arbres de diamant ; qu'il y verra des bodhisattvas habitant des maisons dont les étages seront élevés. C'est là, ô toi qui es invincible, le signe auquel il faut reconnaître qu'un fils ou qu'une fille de famille donne sa confiance avec une application extrême. » [1] On voit que le séjour de l'église triomphante emprunte ici tous les traits d'un paradis. Dans l'état actuel de nos connaissances, on peut admettre l'hypothèse que l'assemblée secrète, qui touche aux plus anciennes controverses, ait été d'abord une position de la polémique. La donnée originelle se serait peu à peu développée en un paradis véritable, enrichi de descriptions, qui en font une réplique des Terres Pures proprement dites. Cette évolution tiendrait ainsi étroitement au mouvement général des croyances dont sort le système paradisiaque complexe que domine la figure d'Amitābha.

*
* *

L'art de l'Asie centrale, tel qu'il s'exprime par excellence à Touen-houang, est communément considéré comme un témoin des traditions dont proviennent les panthéons du Nord. L'étude approfondie des éléments qui nous en sont accessibles livrera sans doute des indications sur quelques données du problème. On sait que l'interprétation des documents picturaux réunis par Sir Aurel Stein, d'abord confiée à Petrucci, puis remise aux mains de Chavannes, s'est trouvée inachevée à la mort de ce savant. L'esquisse laissée par Petrucci a été éditée par des soins pieux et forme l'appendice E au tome III

---

[1] Burnouf, p. 205 ; Kern, p. 320-321.

de *Serindia*. Elle se fonde sur un assez grand nombre de peintures qui représentent des paradis et que Petrucci nomme constamment des *maṇḍalas* (1).

Ces compositions nous montrent toujours, au registre supérieur, un Buddha assis et prêchant. Il est accosté de deux bodhisattvas. Son auditoire est composé de bodhisattvas et de disciples : ceux-ci ne sont souvent que deux, qui se tiennent entre le Maître et les deux bodhisattvas acolytes. Sur plusieurs peintures on distingue en outre, assis sur des nuages, de petites figures de buddhas. Le centre est généralement occupé par des scènes paradisiaques : une plateforme s'élève au-dessus d'un lac, portant des musiciens et des ballerines. Sur les côtés on voit souvent des images qui sont l'illustration d'un texte. Ces petits tableaux disposés sur deux bandes verticales représentent, par exemple, aux côtés de la pièce principale, la légende d'Ajātaçatru et la méditation sur Amitāyus, telles qu'on les rencontre dans l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra*. Certaines compositions s'écartent un peu de ce modèle : on en donnera le détail dans le cours de cette étude.

Petrucci a très heureusement éclairé les origines de cet art en le faisant procéder d'un état de la tradition voisin de ce que Chavannes relève à Yun-kang et à Long-men. « Les *maṇḍalas* de Touen-houang... se relient aux plus anciens monuments qui nous soient accessibles dans l'histoire et dans la constitution du panthéon somptueux du bouddhisme du Nord. » On peut, en effet, comparer les peintures de Touen-houang à certaines stèles anciennes (les images à quatre faces, 四面象), étudiées par Chavannes (2). Celle de 543 A. D. « représente un *maṇḍala* de Çākyamuni. Le Buddha est debout entre Ānanda et Kāçyapa et deux bodhisattvas qui restent indéterminés... Sur les tranches du monument sont sculptées deux figures de buddhas... Sur la partie postérieure de la stèle on voit Prabhūtaratna et Çākyamuni. La description et l'examen de la stèle montrent donc que la partie antérieure, les deux tranches [de cette stèle] et [d'autre part] les quatre faces du piédestal constituent ensemble un *maṇḍala* de Çākyamuni dont l'ordonnance est analogue à celle des peintures de Touen-houang... Quant à des *maṇḍalas* qui associent la représentation du groupe de Prabhūtaratna et de Çākyamuni à celle de Çākyamuni lui-même, nous en avons de nombreux exemples dans les grottes (3).

---

(1) « Il n'entend pas par là, au sens propre du mot, des figures géométriques de forme circulaire et subdivisées en casiers symétriques où nombre de divinités se répartissent autour de l'image placée au centre. Pour lui, *maṇḍala* signifie simplement, de même qu'au Japon, une peinture disposant symétriquement, mais en dehors de tout diagramme, un ensemble d'assistants autour d'un personnage central. » (*Serindia*, III, app. E., p. 1400, note des éditeurs).

(2) *Cf. Mission archéologique dans la Chine septentrionale* (1915), I, 2, p. 540-550, où plusieurs documents sont analysés.

(3) *Ibid.*, p. 303, n°s 202-203, p. 314-315, n° 230 et aussi n° 246 ; à Long-men, n° 361, etc.

Dans la grotte nº XII de Yun-kang (nº 249) et la grotte XX (nº 262), on en voit deux excellents exemples. Prabhûtaratna et Çākyamuni siègent en bas dans une niche autour de laquelle sont sculptées les images de nombreux buddhas et bodhisattvas qui les écoutent... On aura observé que, soit qu'il s'agisse des stèles, soit qu'il s'agisse des grottes, nous rencontrons toujours des *maṇḍalas* de Çākyamuni. Cela signifie tout au moins que le Buddha historique jouissait dans le culte, à cette époque, d'une prédominance écrasante. Les buddhas fabuleux, les bodhisattvas mythiques tiennent, au contraire, la plus large place dans les maṇḍalas de Touen-houang. Du Vᵉ et du VIᵉ au IXᵉ et au Xᵉ siècle, l'évolution qui s'est produite dans l'iconographie bouddhique a porté au premier plan des personnages divins, sur l'évangile desquels, à la même époque, se fondaient précisément les sectes nouvelles. » [1]

Chavannes a très bien montré que les grandes compositions de Yun-kang et de Long-men s'appuient sur le *Saddharmapuṇḍarīka*. Parmi les innombrables buddhas que contiennent les grottes, seuls Prabhūtaratna et Çākyamuni, expressément nommés par des inscriptions, sont assis côte à côte. Or c'est une tradition constante que chaque buddha jouisse en propre de son trône, tout comme il a son *chattra* et son arbre de la Bodhi. Il n'est d'exceptions que certaines représentations du Grand Miracle. Nous voyons donc nécessairement ici non la simple image du buddha Prabhûtaratna, mais la prédication même du *Lotus*, quand Prabhûtaratna fait place auprès de lui à Çākyamuni pour qu'il délivre de là le suprême *dharmaparyāya*. Les buddhas qui sont sculptés tout autour sont l'auditoire magique complaisamment dépeint par le texte. La stèle inscrite de 535 donne leurs noms [2]. Si le chapitre XI du *Lotus*, qui décrit la venue des tathāgatas, ne le nomme pas, Chavannes a pourtant établi que la liste des buddhas fournie par la stèle est en étroite relation avec le texte du *Lotus*, auquel elle emprunte des noms disséminés dans ses divers chapitres, dont certains, comme *Tamālapatracandanagandhābhijña*, sont assez caractéristiques. La comparaison de la stèle aux sculptures des grottes fait bien ressortir que toutes ces compositions ne sont pas la collection d'images individuelles de buddhas, mais l'illustration du texte même. En effet, c'est pour prêcher que Çākyamuni s'assied auprès de son illustre prédécesseur. Le prêche tient un chapitre ; douze autres chapitres nous montrent ensuite les deux Maîtres au milieu des bodhisattvas qui leur rendent hommage. Aussi le sculpteur leur a-t-il généralement attribué une mudrā qui figure l'enseignement ou la bénédiction (peut-être *vitarka*, le plus souvent *abhaya*). La stèle, au contraire, nous montre toute l'assemblée en dhyāna-mudrā. On peut assez bien expliquer cette

---

(1) *Serindia*, III, Appendice E, p. 1425-1427.

(2) Ed. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, I, 2, p. 581-583.

donnée par le texte. Peu avant la révélation suprême, le Buddha et toute l'assemblée méditent en silence pendant cinquante kalpas intermédiaires. Nous avons indiqué l'importance de ce point du récit, qui marque le caractère transcendant de la prédication. La stèle de 535 illustre sans doute le passage. Certains des Tathāgatas qu'elle nous montre dans l'attitude de la méditation possèdent en propre une mudrā qui les caractérise (e. g. Akṣobhya) ; cependant tous, ici, font ensemble le même geste. Les images de Yun-kang et de Long-men représentent donc essentiellement l'action du *Lotus*, en ses divers moments. C'est ce qu'entendait probablement encore K'ang-hi lorsqu'il s'arrêta dans les temples de Yun-kang, au cours d'une expédition militaire du côté de l'Ouest, et fit dresser un écriteau autographe portant ces mots : *tchouang yen fa siang* 莊嚴法象 « Image de la Loi bien ornée » (1). Le sujet véritable de ces compositions, c'est la Loi, et tout l'appareil transcendant n'en est que l'ornement.

Nous savons qu'on a gravé des textes sur la paroi des grottes, et notamment le *Saddharmapuṇḍarīka*. « La plus jeune fille de Lieou Tō-jen, pour le bénéfice de son père défunt, a fait avec respect une (statue de) Kouan-yin p'ou-sa et, en même temps, elle a fait graver un exemplaire du *Fa-houa king* (*Saddharmapuṇḍarīka*) [幷造法華經一部]. Puisse-t-elle avoir la chance, grâce au fruit produit par cette cause, de fournir un avantage à la vivante et au mort et d'atteindre à la sagesse qui n'a pas de supérieure. » (2) Le *Lotus* nous dit en plusieurs endroits combien sera grand le mérite de ceux qui en copieront ou feront copier, « fût-ce une seule stance », et l'on sait que l'institution d'un véritable culte du sūtra remonte au texte lui-même. Cette conception s'y autorise de ce qu'après le prochain nirvāṇa de Çākyamuni on ne pourra plus trouver l'ultime révélation qu'en lui, car « c'est de cette exposition de la Loi qu'est produit, pour les êtres, l'état suprême de buddha parfaitement accompli. » (3) Ainsi quiconque en assure la transmission s'acquiert le plus haut mérite que l'on puisse concevoir : « Celui qui, renfermant dans sa main la totalité de l'élément de l'espace, s'en irait après l'avoir jeté devant lui, ne ferait pas une chose difficile. Mais celui qui, à la fin des temps, lorsque je serai entré dans le Nirvāṇa complet, transcrira un sūtra de cette espèce, celui-là fera une chose difficile. » (4) Nous devons les sculptures des grottes, en même temps que les textes qui y sont gravés, au souci de fixer la tradition dans une matière impérissable. Au sortir de la persécution de 446, le bouddhisme chinois, instruit par l'expérience, « voulut se mettre désormais à l'abri de ses ennemis en leur rendant la tâche plus difficile ; puisqu'il était aisé de détruire les statues lorsqu'elles étaient faites d'argile ou de bronze, il fallait leur donner la solidité

(1) Chavannes, *op. cit.*, p. 300.
(2) *Ibid.*, p. 358.
(3) Burnouf, p. 142 ; Kern, p. 221.
(4) Burnouf, p. 154 ; Kern, p. 240.

de la montagne en les taillant dans le roc, multiplier à l'infini leur nombre, afin de lasser le zèle des iconoclastes, donner enfin à quelques-unes d'entre elles des dimensions si colossales qu'il fût pratiquement impossible de les atteindre ailleurs qu'à leur base. » (1)

En dernière analyse, les sculptures de Yun-kang et de Long-men sont destinées, dans l'esprit de leurs auteurs, aux mêmes fins de prosélytisme que les dépôts d'images bouddhiques du Siam et des cavernes malaises, excellemment étudiés par M. Cœdès (2). « Qui sait. . . si les gens qui constituaient, dans des grottes ou dans des stūpas, des dépôts comprenant plusieurs milliers d'effigies, n'avaient pas en vue une propagande très lointaine, ne devant arriver à échéance qu'après plusieurs milliers d'années ? Lorsque, les temps étant révolus, la religion serait tombée dans l'ombre, les saintes empreintes portant l'image du Maître et une brève formule résumant sa doctrine, devaient sans doute, dans l'esprit de ces pieuses personnes, servir d'édification à ceux qui les découvriraient dans les caves ou dans les ruines des stūpas, et contribuer ainsi à la renaissance de la doctrine. »

Comme le proclame le deuxième chapitre du *Saddharmapuṇḍarīka* : « Ceux qui ont fait faire des statues de Sugatas de plomb, de fer ou de terre, ceux qui en ont fait faire de belles représentations en ouvrages de maçonnerie, tous ceux-là sont devenus possesseurs de l'état de buddha. — Ceux qui peignent, sur les murs, des images [de Sugatas] avec tous leurs membres parfaitement représentés, avec leurs cent signes de vertu, soit qu'ils les tracent eux-mêmes, soit qu'ils les fassent tracer, tous ceux là, etc. — Les hommes ou les jeunes gens [qui ont fait de ces images] sur les murs, sont tous devenus compatissants, et tous ils ont sauvé des koṭis de créatures, convertissant beaucoup de bodhisattvas. » (3)

On saisit bien ainsi le sens de cette tradition iconographique ancienne. Les parois des célèbres grottes nous offrent une véritable *défense et illustration* de la doctrine : c'est l'instrument de sa pérennité. Le point important est que les sculpteurs auxquels on doit l'illustration du *Lotus* ont dû attribuer à leur œuvre la valeur d'un enseignement qui ne le cédait en rien aux textes gravés tout à côté. L'extrême popularité de ces grandes représentations du *Lotus* et l'importance du rôle qu'on leur assigne procèdent peut-être de la conception, déjà apparente dans le sūtra (4), que tout objet se rapportant au Maître, ou témoignant de ses gestes et de ses instructions, participe de la vertu de sa

(1) Chavannes, *op. cit.*, p. 296.

(2) *Études Asiatiques*, I, p. 150-151.

(3) Burnouf, p. 33 ; Kern, p. 50-51.

(4) « Il porte le Tathāgata sur son épaule, ô Bhaiṣajyarāja, celui qui, après avoir écrit cette exposition de la loi, après en avoir fait un volume, la porte sur son épaule. » Burnouf, p. 138 ; Kern, p. 216.

prédication et est assez imprégné de son essence pour continuer efficacement son œuvre après le nirvāṇa. On sait qu'une pareille vertu fut attribuée de bonne heure aux reliques du Buddha. Or le *Lotus* s'assimile lui-même expressément à ces saints objets. Il prescrit notamment d'établir partout où on l'aura professé, un stūpa qu'il faudra considérer comme « un stūpa des reliques du Tathāgata » (1). Tout repose sur la puissance transcendante de cette loi qu'il s'agit de transmettre et dont l'esprit traverse et soutient aussi bien les images que les textes que l'on a confiés au rocher. L'exposé détaillé de cette interprétation sera plus commodément présenté dans la suite de notre travail.

Ces vues sommaires seront déjà d'un certain secours pour l'étude des traditions relevées en Asie centrale qui, en revanche, les appuieront en étendant leur portée. Il nous suffit ici de faire pressentir que la valeur des chefs-d'œuvre de Yun-kang et de Long-men est, aux yeux de leurs auteurs, moins documentaire peut-être que magique. On n'a pas cherché à perpétuer la connaissance d'épisodes célèbres, on n'a pas voulu seulement léguer à la perspicacité des générations à venir un sommaire de la doctrine (2). On a surtout pensé surprendre un peu de l'essence active de la Loi. Cette énergie latente confiée aux parois de la montagne est sans doute le vrai trésor qu'on a cru nous laisser, pour ces temps difficiles de la corruption du kalpa (3).

* * *

La plupart des peintures rapportées de Touen-houang ont été identifiées avec précision par Petrucci. On a reconnu des illustrations de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra*, du sūtra d'Avalokiteçvara Samantamukha (ch. XXIV du *Lotus*), du *Maitreya-vyākaraṇa* et de l'histoire de Pāpaṃkara et Kalyāṇaṃkara. Il convient de s'attacher d'abord aux représentations de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra*, sur lesquelles Petrucci a principalement établi ses méthodes d'interprétation. Les éléments constants sont, nous l'avons vu, un buddha qui tient

(1) Kern, p. 324 ; cf. Burnouf, p. 207.

(2) On est, en effet, frappé par la monotonie de ces compositions : si on avait simplement eu en vue un enseignement par l'image, on y eût apporté plus de variété. Bharhut ne s'en est pas fait faute. Mais on paraît ici peu se soucier du spectateur éventuel On semble avoir cherché le fastidieux. Il faut remarquer que ces compositions se répètent uniformément un peu à la manière d'une formule d'invocation. On tentera bientôt d'expliquer ce point.

(3) Voir la grande inscription de 641 à Long-men, Chavannes, *op. cit.*, p. 330 sqq. « Quand les vestiges eurent disparu (c'est-à-dire après le Nirvaṇa), on emprunta l'aspect divin pour en représenter l'excellence... On employa la peinture pour manifester son excellence dans le Tchen-tan (Cinasthana, Chine). Très continue, la puissance de son opportunité est extrême ; très majestueuse, la signification de son action fertilisante et profitable est grande » (p. 335) ; cf. la belle étude de ces données, *ibid.*, p. 557 sqq.

le haut et le centre du tableau, flanqué parfois de deux moines, toujours encadré par deux bodhisattvas, puis, sur les côtés, des vignettes où se développent la légende d'Ajātaçatru et la méditation sur Amitāyus. Ces compositions seraient essentiellement, d'après notre auteur, des Paradis de ce Buddha mythique. La Terre pure serait représentée au centre de l'image, et les scènes latérales seraient là surtout pour permettre l'identification du personnage central, ici Amitābha, ailleurs Çākyamuni ou Maitreya, l'un et l'autre entourés d'un paradis identique à la Sukhāvatī orientale.

De cette donnée initiale Petrucci tire aussitôt l'identification des deux bodhisattvas acolytes ; ce ne peuvent être qu'Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta, compagnons obligés d'Amitābha-Amitāyus (1). Les deux figures de moines sont d'interprétation plus difficile. Mais ici intervient un document dont on a fait la pierre angulaire du système proposé. C'est ce petit schéma au trait, inscrit de caractères chinois, qui porte dans l'inventaire la cote Ch. 00186 et dont on nous a donné trois descriptions assez peu concordantes. On en reproduit ici le dispositif essentiel (fig. 2). Le lotus central porte le caractère Fo 佛, Buddha ; les quatre lotus qui l'entourent sont accompagnés de courtes inscriptions qui se lisent Kouan-che-yin 觀世音 = Avalokiteçvara, Ta-che-tche 大世至 = Mahāsthāna(sthāma)prāpta, Yo-chang 藥上 = Bhaiṣajyasamudgata, et Yo-wang 藥王 = Bhaiṣajyarāja. Devant les quatre carrés

Fig. 2.
MAṆḌALA DE TOUEN-HOUANG.
(*Serindia*, IV, pl. CIII, Ch. 00186.)

(1) Quoi qu'il faille penser des origines sans doute séparées de ce double personnage, on peut le prendre pour un composé stable quand on étudie une tradition qui se fonde sur des textes où se trouve expressément établie l'équivalence des trois noms d'Amitāyus, Amitābha et Amitaprabha. *Buddhist Mahāyāna Sūtras*, S.B.E., XLIX, Part II, p. 166 et 195. Cf. *ibid.*, p. 29, etc.

construits sur les côtés de celui où est inscrit le grand lotus, figure la mention des quatre rois célestes : Nan men wang t'ien 南門王天, etc. Dans l'appendice E de *Serindia* (p. 1406), Petrucci interprète ainsi le document : « S'il n'indique la figure centrale que par le caractère 佛, en nous donnant comme assistants Mahāsthāmaprāpta et Avalokiteçvara, il nous permet d'identifier le Buddha central et de reconnaître dans ce croquis le plan d'un *maṇḍala* d'Amitābha. Or les deux figures qui se trouvent derrière le Buddha central sont désignées comme Bhaiṣajyasamudgata à sa droite et Bhaiṣajyarāja à sa gauche, réincarnations respectives de Vimalanetra et de Vimalagarbha. » Il n'en faut pas plus à Petrucci pour reconnaître dans les deux moines des peintures les deux personnages que le schéma nomme Bhaiṣajyasamudgata et Bhaiṣajyarāja. Il semble que cet auteur ait formé un peu hâtivement une telle conception : il ne s'y serait peut-être pas tenu s'il lui avait été donné de parfaire son étude. Elle rencontre en effet des objections assez graves. Tout d'abord, nous ne connaissons aucun texte où les noms de Bhaiṣajyasamudgata et de Bhaiṣajyarāja soient appliqués à de simples disciples. Ce sont, semble-t-il, constamment des bodhisattvas. C'est ainsi qu'ils sont désignés dans le *Saddharmapuṇḍarīka* : le chapitre I de cet ouvrage, quand il décrit la grande assemblée de la Loi, place expressément Bhaiṣajyarāja et Bhaiṣajyasamudgata au rang des bodhisattvas (1). Il n'en est pas autrement des textes du cycle, étudié par M. Pelliot ici même (2), que domine la figure du Bhaiṣajyaguru, le Buddha de la médecine, dont ils sont les acolytes. D'autre part, il paraît bien que notre schéma s'accommoderait mal de l'interprétation proposée : Bhaiṣajyasamudgata et Bhaiṣajyarāja s'y montrent sur leurs lotus aux angles N.-E. et N.-O. d'un carré orienté dont les angles S.-E. et S.-O. s'appuient, symétriquement, aux lotus d'Avalokiteçvara et de Mahāsthāmaprāpta. Les quatre personnages ainsi distribués également ont toutes chances d'être du même rang, comme les textes le montrent de leur côté. Au contraire, les deux moines des peintures sont placés entre le Buddha et ses acolytes. Petrucci rapproche donc arbitrairement deux dispositifs bien différents : quatre personnages, dont les noms sont des noms de bodhisattvas, encadrant le Buddha en symétrie rayonnante et, d'autre part, les deux moines interposés entre le Maître et deux bodhisattvas. Les premières conclusions de l'historien de l'art chinois, présentées dès 1914 au public du Musée Guimet, portent la marque d'une certaine précipitation de jugement. La description qu'il a donnée du diagramme, à cette époque, est ambiguë (3). Sir Aurel Stein s'est laissé surprendre et l'a reproduite inexactement dans *Serindia* : « It marks in the centre the lotus seat of Amitābha, with

---

(1) Burnouf, p. 2 ; Kern (p. 4) ne donne que Bhaiṣajyarāja ; la suite du texte montre que les deux sont inséparables (ch. XXV).

(2) *Le Bhaiṣajyaguru*, *BEFEO*, III, p. 33-37.

(3) Annales du Musée Guimet. Conférences, XLI (1914), p. 127. « Nous savons que les Bodhisattvas assistants d'Amitābha sont, à sa droite, Mahāsthama, à sa gauche,

Avalokiteśvara on his right and Mahāsthāma on his left... *Between Amitābha and his two Bodhisattva assistants* are placed in it Bhaiṣajyarāja and Bhaiṣajyasamudgata, disciples of Śākyamuni, and this makes it possible to identify the figures of disciples which often appear in our Sukhāvatī paintings on either side of the central Buddha. » [1] On voit qu'il faut rectifier la description et, du coup, renoncer à l'identification des deux moines proposée par Petrucci.

On peut même se demander s'il a été plus heureux dans son identification du personnage central. Le document le nomme seulement Fo 佛, « Buddha ». Sans doute toutes les descriptions de la Sukhāvatī d'Amitābha nous le montrent-elles bien entre Mahāsthāmaprāpta et Avalokiteçvara. Ces deux bodhisattvas figurant dans le schéma, on est d'abord tenté d'y reconnaître avec Petrucci un maṇḍala d'Amitābha. Mais cette inférence est un peu sommaire. On doit tenir compte non point de deux seulement, mais des quatre bodhisattvas, et l'on remarque aussitôt que l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra*, qui domine toute l'iconographie de Touen-houang, ne connaît ni Bhaiṣajyarāja ni Bhaiṣajyasamudgata. Les deux *Sukhāvatī-vyūha* ne les nomment pas davantage. Deux termes sur quatre s'accommodent ainsi assez mal de l'hypothèse. Bhaiṣajyarāja et Bhaiṣajyasamudgata ne semblent pas liés au système d'Amitābha. Mais d'autre part, Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta n'imposent aucunement, par leur présence, la restitution tentée par Petrucci. Ces deux bodhisattvas peuvent fort bien se rencontrer aux côtés d'autres buddhas. M. Pelliot les a trouvés, joints aux deux autres comparses que nomme le diagramme, dans le cycle du Bhaiṣajyaguru : « Tous les croyants, toutes les croyantes doivent... émettre le vœu d'aller renaître dans le monde de ce buddha. Il suffit de penser à son nom pour être délivré de tous maux, et si l'on songe à lui au moment de la mort, Mañjuçrī-bodhisattva, Avalokiteçvara-bodhisattva, 得大勢 (Tö-ta-che) Mahāsthāmaprāpta-bodhisattva, Akṣayamati-bodhisattva, 寶檀華菩薩 Pao-t'an-houa-bodhisattva, 藥王 (Yao-wang) Bhaiṣajyarāja-bodhisattva, 藥上 (Yao-chang) Bhaiṣajyasamudgata-bodhisattva, Maitreya-bodhisattva viennent faire cortège au défunt pour le conduire en ce lieu de délices. » [2]

Avalokiteçvara... Or ce plan précieux ajoute aux Bodhisattvas assistants d'abord les figures des quatre Rois, gardiens des quatre côtés du monde et, ensuite, *auprès du Buddha central*, Bhaiṣajyarāja et Bhaiṣajyasamudgata, réincarnations respectives de Vimalagarbha et de Vimalanetra. Voilà donc qui permet d'identifier ces figures de prêtres au crâne rasé qui se tiennent à droite et à gauche d'Amitabha, cédant le pas comme il convient aux deux grands bodhisattvas : Mahasthama et Avalokiteçvara. » Petrucci n'ayant pas joint à cette description une image du document, rien n'indiquait au lecteur que les quatre personnages sont aux quatre angles du carré où s'inscrit le lotus central : tout donnait à entendre que Bhaiṣajyarāja et Bhaiṣajyasamudgata se trouvaient *entre* le Buddha et les deux grands bodhisattvas.

(1) *Serindia*, II, p. 886-87.

(2) *BEFEO.*, III, p. 35.

On ne peut pourtant guère voir dans le diagramme un maṇḍala du Buddha de la médecine : ses acolytes presque obligés sont Candra- et Sūryavairocana (ou °prabha) (¹). Le texte qui soutiendrait le mieux le dispositif du dessin serait peut-être le *Saddharmapuṇḍarīka*, tout au moins dans ses derniers chapitres. Nous avons, en effet, reconnu dans ce sūtra plusieurs grandes divisions. Chacune nous présente sans doute un aspect différent du Buddha ; ses interlocuteurs changent en tout cas. Les quatre bodhisattvas du diagramme s'y retrouvent et tiennent même un rang remarquable. On sait qu'après l'assemblée exotérique et après l'auditoire spécial du Mahāyāna, le *Lotus* nous montre enfin l'église triomphante des bodhisattvas, qui domine cet univers. C'est la cour du Buddha transcendant dont Çākyamuni est un reflet. Le premier chapitre nomme, en tête de ces 80.000 bodhisattvas, Mañjuçrī, Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta ; Bhaiṣajyarāja est le huitième, Bhaiṣajyasamudgata, dans Burnouf, le neuvième. Ces deux derniers bodhisattvas jouent conjointement un grand rôle dans la dernière partie de l'ouvrage : le chapitre XXV tout entier est consacré à leur ancienne incarnation en Vimalanetra et °garbha ; Bhaiṣajyarāja est encore le sujet du chapitre XXII ; c'est à lui qu'est adressée la prédication du chapitre XXI. Lorsque le Buddha, après avoir préparé les simples disciples, se tourne vers les bodhisattvas qui seront désormais ses interlocuteurs, c'est Bhaiṣajyarāja qu'on fait leur porte-parole. « The Lord then addressed the eighty thousand Bodhisattvas Mahāsattvas by turning to Bhaiṣajyarāja as their representative. » (ch. X.) D'autre part, le chapitre XXIV n'est en entier qu'une glorification d'Avalokiteçvara. Mahāsthāmaprāpta reçoit la prédication du chapitre XIX. Dans l'énumération initiale ils ne sont précédés que du seul Mañjuçrī. On voit que les quatre bodhisattvas du diagramme sont aussi les quatre figures les plus remarquables du *Lotus*, si l'on excepte Maitreya et Mañjuçrī. Or on sait que Maitreya est d'abord étranger à la gloire transcendante : il y entre pour la première fois en même temps que les disciples du premier enseignement. Mañjuçrī est aussi, dans une certaine mesure, hors de l'assemblée transcendante, mais c'est qu'il enseigne pour son compte la Loi suprême : il réside au fond de la mer et révèle le *Lotus* à ses propres bodhisattvas (ch. XI). Ainsi Maitreya et Mañjuçrī sont plus particulièrement attachés à cette terre, bien qu'à des titres différents. Ils ont nécessairement leur place dans l'assemblée du Buddha. Ils ne peuvent pourtant pas servir à marquer ce qu'elle présente en soi d'absolument insaisissable pour nous. Maitreya a trop de liens humains, tandis que Mañjuçrī est lui-même un prédicateur du sūtra (²). Avalokiteçvara, Mahāsthāmaprāpta, Bhaiṣajyarāja,

---

(¹) *BEFEO.*, III, p. 35, note 1.

(²) Dans le *Lotus*, non seulement on précise quel est l'auditoire de Mañjuçrī, mais on nous montre même ce bodhisattva (pourtant mentionné dès le ch. I) quittant la mer pour venir, comme un pieux visiteur, à l'assemblée du Buddha (ch. XI).

Bhaiṣajyasamudgata, bien qu'omniprésents, sont des figures plus abstraites, du moins dans le *Lotus*. Il semble donc que le schéma de Touen-houang puisse être pris au besoin pour un plan réduit de l'assemblée transcendante du Buddha, telle que la décrit le *Saddharmapuṇḍarīka* (1). Mais ces quatre bodhisattvas sont communs à plusieurs textes. Le caractère que porte le lotus central peut, à la rigueur, désigner aussi bien le Bhaiṣajyaguru ou Amitābha. On peut se demander si la lecture la plus simple n'est pas la plus satisfaisante : est-il opportun de remplacer le terme général par un nom propre? Ce Fo 佛, que nous lirions volontiers « Buddha », sans plus, prendrait une valeur assez remarquable si on le rapportait à une conception substantielle du Buddha, placé ainsi au delà de toute désignation, comme le montre le *Lotus*. Il répondrait à une vue volontairement générale, et tout essai de spécification pourrait bien n'être qu'un contresens.

L'étude des peintures de Touen-houang ne tire que de faibles lumières de ce document. Petrucci nous a très heureusement donné un autre élément d'interprétation, qui sera d'un grand secours. On lui doit, en effet, une très belle étude des représentations d'Avalokiteçvara aux miracles (2). Ces peintures nous offrent, au-dessous d'un buddha enseignant, une grande image du Bodhisattva entouré de scènes qui montrent les périls dont il sauve les fidèles. « Il s'agit maintenant, écrit Petrucci, de voir quels sont ces miracles. Aucune de ces peintures ne porte d'inscriptions qui pourraient les expliquer... Pour éclaircir ce mystère, il faudra donc avoir recours à d'autres documents... On connaît ces éditions chinoises de sūtras accompagnés d'une gravure occupant plusieurs pages et représentant précisément un maṇḍala du buddha ou du bodhisattva auquel se rapporte le livre sacré. M. Puini a publié en 1873 dans l'*Atsume-gusa* de Turettini une de ces œuvrettes sous le titre *Avalokiteçvara-sūtra*. Ce n'est autre chose que le 25e chapitre du *Saddharmapuṇḍarīka* traduit du sanskrit par Burnouf sous le titre *Le Lotus de la bonne Loi* (3). Puini a reproduit la planche qui accompagne le texte dans le livre chinois. Cette planche est précisément un maṇḍala de la Kouan-yin aux miracles (4) ; les diverses scènes qui y sont groupées sont identiques à celles des peintures de Touen-houang ; elles sont accompagnées d'une brève inscription qui permet de recourir au texte du sūtra et de se rendre un compte exact de l'épisode que le peintre bouddhiste a entendu illustrer. »

---

(1) Il est impossible de dire si le schéma illustre le *Lotus* ou tout autre sūtra auquel son imprécision lui permettrait aussi bien de répondre.

(2) *Serindia*, III, p. 1418.

(3) Le XXIVe dans Burnouf et Kern. Sur la correspondance des chapitres entre les diverses traductions chinoises, cf. Nanjio, *Catalogue*, p. 46 *b*.

(4) Malgré le féminin qu'emploie Petrucci, rien dans les images de Touen-houang ne le justifie.

On est donc conduit à voir dans certaines peintures de Touen-houang une représentation d'un chapitre du *Lotus*. Le buddha du registre supérieur, assis entre deux bodhisattvas, est le Maître transcendant qui expose le chapitre, et le reste du tableau n'est que l'illustration de sa parole. Avalokiteçvara, sujet de son discours, occupe le centre de la toile, entouré de détails anecdotiques tirés du texte.

On rencontre ainsi des formes qui procèdent peut-être des traditions attestées à Yun-kang et à Long-men. Nous aurions dans les deux cas l'illustration du *Lotus*, dominée par l'image du Maître. On peut toutefois s'étonner, s'il faut admettre la filiation, de ce qu'auprès des formes nouvelles la collection Stein ne donne aucune image où se retrouve le trait marquant des sculptures chinoises, le fameux stūpa des deux buddhas. Si les écoles illustrent le même texte et donnent deux états d'une tradition générale, cette absence paraît inexplicable. Mais ce n'est là qu'un exemple de l'inconsistance des faits négatifs. On trouve, en effet, dans l'incomparable documentation photographique rapportée de Touen-houang par M. Pelliot plusieurs répliques de la composition-type de Yun-kang. Les planches CXVIII et CCCXXIX, aux tomes II et VI des *Grottes de Touen-houang* [1], nous montrent Çākyamuni et Prabhūtaratna assis ensemble dans le stūpa miraculeusement ouvert : ils sont, comme à Yun-kang, à demi tournés l'un vers l'autre et ont la même mudrā (vitarka). Autour d'eux on retrouve les rangées de buddhas que présentait l'ancien art chinois. On notera sur le second exemple que le stūpa tend à devenir un temple et que les deux personnages s'écartent un peu. L'identité du sujet n'est pourtant pas douteuse, d'autant que la planche CCXC (tome V) fournit un état intermédiaire : Çākyamuni et Prabhūtaratna y sont assis chacun sur son lotus, mais tout près l'un de l'autre. La planche CLXXVII (tome III) est presque identique aux motifs de Yun-kang.

On nous donne d'autre part, sur la planche CCCXI (tome V), une composition étroitement apparentée aux images de l'Avalokiteçvara aux miracles qui figurent dans la collection Stein. On voit en haut le Buddha en vitarka-mudrā, sur son lotus, entouré de bodhisattvas. On en distingue encore trois, sur quatre que semble avoir comportés le dispositif. Au-dessous figurent les périls dont on est sauvé par le Bodhisattva de la Miséricorde. Ces petites images ne sont pas toutes très nettes ; certaines cependant sont assez claires pour ne pas

---

(1) *Mission Pelliot en Asie centrale*. I, *Les grottes de Touen-houang*. La planche CCCXIX du tome VI est extrêmement intéressante et mériterait qu'on en fît une étude approfondie : il faudrait cependant tirer un agrandissement direct du cliché. Telle quelle, l'image permet de reconnaître deux fois Çākyamuni : assis en haut dans le stūpa et prêchant au centre de la composition. Au-dessous de lui on reconnaît l'illustration de la célèbre parabole de la maison incendiée et des chars ; cf. III, pl. CXXXVI.

laisser de place au doute : on voit notamment la hache levée sur le condamné, et l'âme tourmentée par les diables. C'est certainement l'illustration du chapitre XXIV du *Lotus*, bien qu'ici la grande figure centrale d'Avalokiteçvara manque : elle n'est point indispensable et les petites scènes suffisent à dépeindre l'omniprésence charitable du Bodhisattva.

Un point encore vaudrait qu'on l'éclaircît : on sait que Çākyamuni s'assied auprès de Prabhūtaratna dès le chapitre XI du *Saddharmapuṇḍarīka*. Il n'est point fait état de cette donnée dans le chapitre XXIV, mais tout fait penser que le Maître reste à cette place jusqu'au chapitre XXVII qui nous décrit la dispersion de l'assemblée. Si l'on suit exactement le texte, on doit donc s'attendre à voir les deux tathāgatas régner conjointement au-dessus de l'illustration du chapitre XXIV, ce que la collection Stein ne montre pas. On peut cependant rendre compte de cette absence de Prabhūtaratna. On sait, en effet, que le chapitre consacré par le *Lotus* à la gloire d'Avalokiteçvara s'est vu, de bonne heure, éditer à part, comme un texte qui se suffisait à lui-même : c'est le nº 137 du *Catalogue* de Nanjio. Le petit texte auquel Petrucci nous a renvoyé est encore le témoin de cette tradition. Comme il n'y est point fait mention expresse de Prabhūtaratna et du siège partagé, on conçoit que l'image ignore cette disposition. Pourtant les diverses identifications que nous avons reproduites ou proposées seraient heureusement confirmées par une composition où les données se rejoindraient. Il est vraisemblable qu'un imagier bien au fait de l'action du *Lotus* eût pu ajouter l'image de Prabhūtaratna à celle de Çākyamuni au-dessus de la représentation des périls. C'est précisément ce que montre la planche CXVIII de la *Mission Pelliot* (tome II). En haut, les deux buddhas sont assis dans le stūpa, flanqués de deux bodhisattvas. A côté et au-dessus d'eux s'étalent les petites scènes que nous avons appris à connaître. On distingue en particulier avec une netteté parfaite l'image du *Péril en mer*, en haut, à droite. On reconnaît ailleurs la troupe pressée des démons que le Bodhisattva saura réduire : toutes les pièces étudiées s'inspirent donc d'une même tradition [1].

---

[1] Ces petites images des Périls suggèrent une hypothèse qui mérite d'arrêter un instant l'attention. On doit à M. Foucher de très pénétrantes remarques sur la littérature *ornée* du bouddhisme et les influences iconographiques qu'elle semble avoir subies. Le poète du *Buddhacarita* notamment lui paraît « subir dans ses descriptions et. . . jusque dans ses omissions la hantise des scènes figurées. S'imposant par les yeux à l'imagination, les bas-reliefs ont ainsi apporté avec le temps à la forme courante des récits des modifications sensibles. » (*Art gréco-bouddhique*, I, p. 618.) Il semble qu'en se plaçant à une date plus basse, on puisse saisir entre la littérature tardive du Mahayana et des formes analogues à celles de Touen-houang quelque chose qui rappelle le jeu des éléments étudiés par M. Foucher. Soit, par exemple, le thème du Péril des bêtes féroces. Le *Lotus* dit : « Si un homme est environné de bêtes féroces et d'animaux sauvages, terribles, armés de défenses et d'ongles aigus, qu'il se souvienne d'Avalokiteçvara,

Il est ainsi bien établi que de Yun-kang et de Long-men jusqu'à Touen-houang l'art bouddhique septentrional s'est essentiellement attaché à placer l'image du Buddha dans un cadre illustrant les circonstances et le texte de sa prédication. Le Maître que l'on représente si volontiers est le Buddha historique : on voit par les textes auxquels l'imagier a eu recours que c'est Çākyamuni lui-même, saisi dans le moment où il révèle la Loi transcendante et laisse transparaître sa personne glorieuse sous l'apparence humaine. Nous savons que cette révélation supposée était un point capital de l'apologétique. Il semble que l'art mahāyāniste témoigne du même souci de rattacher à la personne historique du Buddha certaines au moins des leçons qu'il entend donner par l'image. On établira sans doute entre les deux grandes époques de l'art bouddhique septentrional une séparation moins tranchée que ne le voulait Petrucci. Le Buddha qui prédomine à Yun-kang et à Long-men fait encore bonne figure à Touen-houang.

* * *

On peut donc délibérément aborder l'étude des peintures qui, selon Petrucci, représenteraient différents paradis. Nous avons déjà décrit le dispositif où il reconnaît un *maṇḍala* d'Amitābha. C'est la plus commune des images de Touen-houang et plusieurs exemplaires sont d'une netteté parfaite : on s'appuiera avec assez de certitude sur les données constantes qu'on reconnaîtra dans cet ensemble.

---

et ces animaux se disperseront aussitôt aux dix points de l'espace. » (Burnouf, p. 266.) Que l'on veuille bien considérer l'image ci-dessous (fig. 3), relevée sur le côté de la pl. clxxxvii, t. III des *Grottes de Touen-houang*, et se reporter ensuite à la stance correspondante du *Lokeçvaraçataka* : « Le Seigneur des éléphants de rage barrit furieusement et lève sa trompe pareille à l'arme de la mort. Tandis que son vaste corps est assombri tout d'un coup par des essaims d'abeilles, qui se rassemblent sur ses joues où ruisselle la sueur du rut. Mais lorsque votre nom, ô Seigneur du Monde ! tel le fer d'un puissant aiguillon, va le frapper au milieu de sa course, il devient pitoyable comme une gazelle apeurée ! . . . » (S. Karpelès, *Lokeçvaraçataka*, *JA*., 1919, II, p. 412.) On sait que l'auteur du poème, Vajradatta, vivait, d'après Tāranātha, sous Devapāla, vers le IXe siècle de notre ère. Il est bien probable qu'il en est de lui comme d'Açvaghoṣa et que les ornements de son style sont étroitement liés à une tradition picturale indienne, qui serait ainsi le prototype des *miracles d'Avalokiteçvara* de l'Asie centrale.



Fig. 3.
Le miracle aux bêtes à Touen-houang.

Or le fait iconographique saillant est la mudrā de l'enseignement que présentent sans exception tous les buddhas qu'on nous donne pour des figures d'Amitābha [1]. On ne rencontre aucun exemple de dhyāna-mudrā, ni dans la collection Stein, ni dans l'album de la *Mission Pelliot* [2]. La mudrā de la méditation est cependant un trait essentiel des images d'Amitābha. C'est du moins ce qu'enseigne la *Sādhanamālā*.

Jino Vairocano khyāto Ratnasambhava eva ca
Amitābhāmoghasiddhir Akṣobhyaç ca prakīrtitaḥ |
Varṇāḥ amīṣām sitaḥ pīto rakto haritamecakau
Bodhyagrī-Varada-Dhyānaṃ mudrā Abhaya-Bhūsprçau ||

« [Les cinq Jinas sont :] le Jina nommé Vairocana et Ratnasambhava, *Amitābha*, Amoghasiddhi et Akṣobhya, l'illustre ;
leurs couleurs [respectives] : le blanc, le jaune, *le rouge*, le vert et le bleu ;
[leurs] mudrās : Bodhyagrī, Varada, *Dhyāna*, Abhaya et Bhūsparça. »

L'*Advayavajrasaṃgraha* le dit : *samādhi-mudrā-dhara*, « qui a la mudrā de samādhi » [3]. Même si l'on prétendait restituer en dehors du système des cinq dhyāni-buddhas une certaine iconographie libre d'Amitābha, la mudrā de la méditation est trop essentiellement liée à la conception même de ce buddha pour qu'il soit aisé de le reconnaître dans vingt grandes images dont aucune ne lui prêterait son attitude classique [4].

Cette identification paraîtra d'autant moins satisfaisante qu'elle s'accorde assez mal avec les résultats donnés par l'étude des petites scènes latérales : nous trouvons là, sans conteste, des images d'Amitābha, tel que le fidèle le voit en sa méditation. Or plusieurs de ces petites figures, qui malheureusement ne sont pas toutes très nettes, présentent clairement la dhyāna-mudrā. (e.g. Pelliot, II, pl. LXVII : Amitābha en dhyāna-mudrā apparaît dans l'angle du haut, à gauche, assis sur son lotus ; *ibid.*, pl. CIV : Amitābha assis en

---

[1] Voici ce que nous relevons dans *Serindia* : main droite en vitarka : Ch.005, 0067, 00104, 00159 ; Ch. I, 0014 ; Ch. XX, 003 ; Ch. XLVII, 001 ; Ch. LII, 004 ; ch. LIII, 001, — dans ces divers exemples la main gauche fait des gestes variés et tient parfois un bol ou un bouton de lotus (?) ; — dharmacakra-mudrā (plusieurs variantes) : Ch. V, 001 ; Ch. LV, 0033, 0047 ; Ch. LVI, 0018, 0034.

[2] T. II, pl. LXVII, LXXXVI, CIV ; t. V, pl. CCCIII, etc.

[3] B. Bhattacharyya, *Buddhist Iconography*, p. 2-3.

[4] La tradition de certaines écoles japonaises, relativement tardive, connaît des représentations d'*Amida* dont la mudrā n'est pas celle de la méditation. Nous retrouverons bientôt ces formes remarquables, mais dont il ne peut évidemment être fait usage dans l'étude des origines de l'art de Touen-houang. Il suffit à notre thèse qu'Amitābha ait été, dès une haute époque, principalement représenté en dhyāna, ce que l'autorité des sādhanas paraît établir suffisamment.

dhyāna-mudrā, apparaît dans la bande de droite, au-dessus d'une figure debout, la main tendue, qui ne peut être qu'Avalokiteçvara dont la méditation suit celle sur Amitāyus dans le sūtra.) Ces images sont petites et les mains n'apparaissent pas toujours nettement. Cependant on peut ajouter aux deux exemples précédents plusieurs figurines vues de trois quarts, ce qui facilite l'examen, dont le contour au moins est bien conservé et ne permet de les voir ni en abhaya, ni en vitarka, ni en dharmacakra-mudrā (e.g. Pelliot, II, pl. lxxvi, le 7e petit carré marginal de la bande de droite, en comptant de haut en bas, à partir de la scène du soleil couchant). Enfin, dans des images qui ne semblent pas se rapporter comme les précédentes à l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra*, on voit pourtant, au-dessus d'un lac où des âmes naissent sur des lotus, se dresser une triade céleste: le Buddha qui en occupe le centre est en dhyāna-mudrā. C'est sans doute encore Amitābha (t. V, pl. cclxxvii, en haut, à gauche).

Il suffit qu'Amitābha soit ainsi représenté plusieurs fois là où son identification est certaine: on ne peut dès lors le reconnaître facilement au centre des grandes compositions. Le Buddha qu'elles nous montrent n'est, en effet, jamais en dhyāna-mudrā, et son geste est toujours une mudrā d'enseignement.

* * *

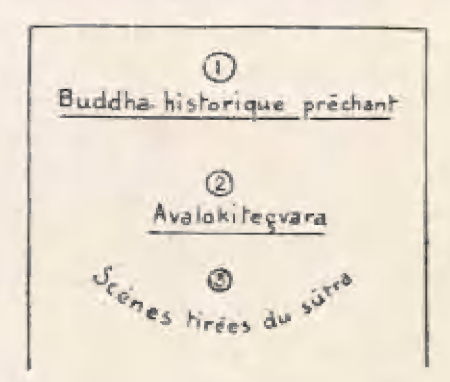
Cette difficulté n'a pu échapper au savant éditeur de *Serindia*. Dans le texte anglais, nous voyons partout auprès de la mention « Paradis d'Amitābha », qui reproduit l'interprétation de Petrucci, cette prudente parenthèse: « ou de Çākyamuni ». Il convient de relever les arguments dont s'autorise la thèse présentée dans l'appendice E: il semble toutefois qu'ils n'aient pas emporté la parfaite conviction de Sir Aurel Stein.

En premier lieu, on était bien en droit de supposer qu'une illustration de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra*, mettant à la place d'honneur un buddha dans un vrai paradis (lac, lotus, etc.), dût représenter par là Amitāyus lui-même. L'inférence est très forte et l'on ne pourrait aller contre elle sans précaution, mais Petrucci, dont elle a dirigé l'étude, ne l'a pas exposée ici avec tout le soin que, sans une fin prématurée, il eût apporté à sa rédaction définitive. En fait, il ne l'a pas mise à l'épreuve de certaines objections qui sont assez sérieuses. On vient de signaler celle que pose la mudrā constante du Buddha. D'autre part, toutes les grandes compositions qui précèdent et expliquent l'art de Touen-houang, et, dans celui-ci, de nombreuses pièces, sont consacrées à la représentation du Buddha révélant le sūtra du Grand Véhicule qui est le sujet même de ces images. Nous avons tenté d'établir que cette tradition iconographique recouvre une thèse capitale de l'apologétique, et la manifeste aux yeux des fidèles, tout comme le texte du sūtra insiste essentiellement sur les circonstances où le Buddha en personne l'a révélé aux initiés: c'est s'appuyer de la

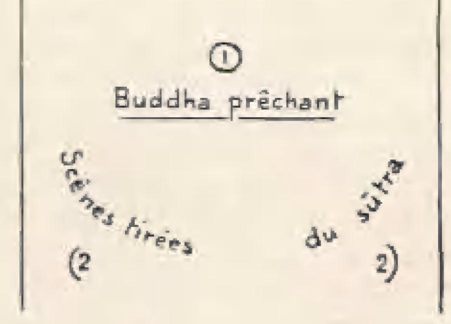
parole du Maître, et même retourner contre les adversaires le terme d'*adharmavādin*. Ils nient du moins une loi qui a bien été enseignée par le Buddha historique, et du coup « ils ne doivent pas être reconnus comme çrāvakas du Tathāgata », ainsi que le proclame le chapitre III du *Lotus*. On ne peut donc admettre sans mûr examen que l'on ait renoncé à cette donnée fondamentale lorsqu'il s'est agi d'illustrer le sūtra, qui, de tous, se réfère le plus soigneusement à la prédication du Buddha.

Petrucci n'offre, en dernier ressort, qu'une seule indication précise sur les données dont il a déduit son identification. Il a cru pouvoir s'autoriser des compositions mêmes qui nous semblent rendre sa thèse au moins douteuse. Il part, en effet, des peintures où il a très heureusement reconnu le XXIVe chapitre du *Lotus*. Nous savons qu'on trouve là deux registres : le registre supérieur est occupé par le Buddha enseignant, le centre est consacré à l'image d'Avalokiteçvara, objet du discours. Autour d'elle se voient les petites scènes dont le texte correspondant nous entretient. Selon notre auteur, « ceci nous montre dès lors que la façon dont a été composé le maṇḍala de la Kouan-yin aux miracles est identique à celle qui a régi la composition des maṇḍalas d'Amitābha, de Maitreya, de Bhaiṣajyaguru ou de Çākyamuni. C'est dans un sūtra *consacré à la divinité qui figure dans la partie centrale de la peinture* que sont empruntées scènes et inscriptions, soit qu'elles restent enfermées dans un espace marginal, soit qu'elles viennent s'incorporer à la peinture même. » (1)

En somme, il s'agit de comparer deux peintures dont l'une (A) présente : en haut, le Buddha historique prêchant, au milieu, Avalokiteçvara, sur les côtés et au-dessous de lui, l'illustration du texte ; tandis que la seconde (B) montre : en haut, et au milieu, un buddha prêchant, sur les côtés, l'illustration du sūtra ; ou, sous forme schématique :



A. — *Saddharmapuṇḍarīka.*

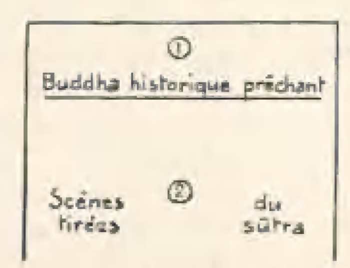


B. — *Amitāyur-dhyāna.*

(1) *Serindia*, III, p. 1419.

On remarque que Petrucci élimine de B la figure de Çakyamuni prêchant, reconnue sur A, et admet, sans examen, que le motif nº 1 de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra* correspond au thème nº 2 de la première peinture. C'est précisément tout le débat.

On peut joindre aux deux dispositifs étudiés par Petrucci ce schéma de la composition correspondante de l'album Pelliot :



C. — *Saddharmapuṇḍarīka* (Pelliot, t. III, pl. cxxxvi).

Si l'on ne tient compte que de la composition des images, sans les interpréter, on voit tout de suite que le motif figurant au centre et en haut de B correspond non pas au thème 2 de A, mais au thème 1 de A et de C, non seulement par son apparence (Buddha enseignant), mais par sa place dans l'ensemble. Dans les trois cas nous avons l'illustration d'un texte, dominée par l'image d'un prédicateur. Sur A et C, ce prédicateur est le Buddha historique enseignant le texte que reproduisent les images subordonnées. Il nous est bien difficile de croire que, contrairement à la correspondance matérielle des figures, l'imagier n'ait pas aussi représenté sur B le Maître dont il illustre la prédication, alors que le prédicateur joue dans le texte même un rôle prépondérant. Par surcroît l'image 1 de B qui, pour nous, devrait le représenter, n'est pas conforme au personnage qu'on veut nous faire voir en elle à sa place : elle n'a point la mudrā canonique d'Amitābha.

La représentation la plus complète de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra* est montrée par la planche cccııı, tome V, des *Grottes de Touen-houang*. Elle offre des données nouvelles, qui ne semblent pas négligeables. Le trait essentiel est qu'outre les images latérales on y trouve, dans le corps même de la peinture, de petits dessins qui illustrent la prédication et qui sont répartis autour du grand Buddha enseignant. On voit notamment, au-dessus de lui, l'image réduite d'un buddha en dhyāna-mudrā, entre deux bodhisattvas. Les figurines flottent sur des nuages, ou plutôt sur des torsades de vapeur qui prennent naissance au-dessus de sa tête. Il est assez facile d'interpréter ces apparitions, si l'on suppose que le buddha central est le buddha transcendant, prédicateur du sūtra, et qu'elles représentent la révélation qu'il est en train de délivrer. Ce n'est point seulement que cette disposition paraisse convenir surtout

à une espèce de matérialisation de l'enseignement du Buddha : on sait que dans le sūtra une grande lumière se dégage du front de Çākyamuni et fait apparaître Amitābha, au fond de son ciel [1]. On a sans doute ici une représentation de ce prodige et c'est encore une donnée que notre hypothèse explique seule de façon satisfaisante.

On pourrait tenter de soutenir que, si l'on prend avec Petrucci le Buddha central pour Amitābha, la petite image en dhyāna-mudrā s'expliquerait par la progression de la méditation, telle qu'elle est instituée dans le sūtra : en effet, avant la perception parfaite du corps immense d'Amitābha, on passe par la contemplation d'une image réduite, miraculeusement apparue [2]. Ce serait le sens de la figurine sur le nuage, au-dessus du grand Buddha. Mais cette interprétation rend assez mal compte du fait que les torsades de vapeur naissent au-dessus du front de ce dernier. Dans le texte, l'image réduite qui se montre d'abord est complètement remplacée par l'apparition du vrai corps ; les deux ne vont pas ensemble. D'autre part, si le Buddha central et le petit personnage en dhyāna-mudrā étaient deux apparitions du même Amitābha, on ne pourrait aisément rendre compte du geste de l'enseignement présenté seulement par le premier. On trouve donc des raisons assez fortes, sinon décisives, en faveur d'une identification sur laquelle Petrucci n'a point arrêté son esprit. On peut toutefois retenir contre elle le fait que l'image du Buddha apparaît au milieu d'un véritable paradis. Si l'on veut montrer que les peintures étudiées représentent Çākyamuni, on devra apporter sur ce point une justification bien assise.

Il importe d'étendre le domaine de nos recherches. En effet, si l'on peut hésiter à voir dans les paradis que nous avons examinés une image du buddha Çākyamuni, là où certains traits feraient peut-être attendre celle d'Amitābha, il n'en va pas de même des autres paradis que Petrucci prétend identifier. Nous trouvons dans son étude un maṇḍala du *buddha* Maitreya, et, entre autres, plusieurs paradis de Çākyamuni. On devra comparer avec soin ces données aux précédentes.

Nous avons eu quelque difficulté à accorder qu'un buddha en dharmacakra-mudrā soit Amitābha. On sera bien plus empêché encore d'admettre qu'une image de tathāgata puisse figurer Maitreya. Notre auteur a bien senti la délicatesse du point. « Il a fallu probablement toute l'hétérodoxie du Turkestan oriental, remarque-t-il, pour nous livrer des peintures où le Buddha futur nous est représenté sous la forme d'un buddha parfait et où il règne sous cette forme dans son paradis qui, si nous en croyons les données du bouddhisme, ne peut être que le ciel des Tuṣitas. Si cette représentation est

---

[1] *S.B.E.*, XLIX, Part II, p. 166 ; cf. *Mahāsukhāvatī-vyūha*, ibid., p. 60, où la lumière jaillit de la main du Maître.

[2] *S.B.E.*, XLIX, Part II, p. 178, 186-187.

rarissime, il n'en est pas moins vrai qu'elle existe. C'est encore un des principes sacro-saints de l'iconographie bouddhique qui disparaît. » [1] On paraît trouver à Touen-houang tout le contraire de ce que Petrucci avance ici pour les besoins de sa cause : cet art a multiplié les représentations les plus fidèles des livres canoniques, appuyant ses images d'inscriptions empruntées aux traités orthodoxes. Ce qui nous semble très frappant dans ce nouvel exemple, c'est que Petrucci élimine encore sans discussion la figure du Buddha historique de la mise en images d'un sūtra comme le *Maitreya-vyākaraṇa* (on sait que la peinture porte de courtes inscriptions qui se réfèrent à ce texte). Si l'on rapproche cette composition de celles où nous avons reconnu avec certitude un chapitre du *Lotus*, on se sent peu enclin à répudier un principe de l'iconographie bouddhique à seule fin de prendre, dans l'illustration d'un sūtra du Buddha, l'image du Buddha prêchant pour celle de Maitreya, et non de Çākyamuni.

Enfin, on peut être surpris de voir un paradis de Çākyamuni occuper le centre d'une peinture qui figure les péripéties du sūtra de Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara [2]. On admettrait que ce fût, comme ailleurs, l'image du Buddha transcendant dans l'acte d'enseigner le sūtra qu'on veut illustrer. On ne trouve rien, par contre, dans le texte pour autoriser l'interprétation que propose Petrucci : il faudrait, si on le suivait, attribuer là à Çākyamuni une véritable Sukhāvatī, comme ailleurs à Amitābha et à Maitreya, ce qui paraît un peu forcé. On peut cependant faire état des descriptions relevées dans le *Lotus*, où le Buddha nous est montré dans une terre céleste. Mais c'est renoncer à y voir purement et simplement un paradis, et la thèse de Petrucci se ramène ici à la nôtre. La prédication transcendante tend, nous le savons, à être conçue comme une scène paradisiaque. Quand on a illustré des ouvrages qui décrivent des Terres pures, on a nécessairement été conduit à des compositions dont le sens est ambigu. Donnent-elles la prééminence à la scène glorieuse de la prédication, ou à la scène glorieuse qui est décrite par cette prédication ? La difficulté disparaît ici, car le texte pris pour thème par l'imagier est un simple récit, de l'ordre des jātakas. Il n'y a point matière à une représentation de paradis. La grande scène centrale se trouve ainsi dégagée de toute ambiguïté. On saisit immédiatement l'importance de cette concession obligée. Si l'on voit ici le Buddha transcendant au sein de la gloire dont s'entoure son enseignement, il est probable que le Maître en dharmacakra-mudrā qui domine l'illustration du *Maitreya-vyākaraṇa* et de l'*Amitāyur-dhyāna* n'est autre, lui aussi, que le prédicateur auquel on a soigneusement rattaché dans les textes mêmes, l'exposé de ces sūtras. Nous

---

[1] *Serindia*, III, p. 1408.

[2] *Serindia*, III, p. 1411 ; cf. II, p. 888, et III, Appendice A, V, a.

avons donc, à partir des représentations de Yun-kang, une tradition fidèlement suivie, bien qu'elle se soit enrichie d'une manière admirable.

On trouvera une nouvelle confirmation et surtout des éclaircissements dans l'étude d'un dernier groupe d'images. Nous avons, en effet, réservé l'examen de ces *processions* de Mañjuçrī et de Samantabhadra, que Sir Aurel Stein a très opportunément rapprochées des *maṇḍalas*. « L'identité du sujet principal, écrit le savant archéologue, fait qu'il convient de mentionner ici quelques peintures dignes de remarque qui, si elles nous étaient parvenues complètes, auraient sans aucun doute trouvé une place mieux appropriée parmi les maṇḍalas de paradis. Elles nous montrent les processions de Mañjuçrī et de Samantabhadra s'avançant vers un personnage central, maintenant perdu, qui, selon toute probabilité, devait représenter un buddha... Les deux bodhisattvas principaux montés sur leurs vāhanas respectifs (le lion et l'éléphant à six défenses) sont entourés par une somptueuse escorte de bodhisattvas, de lokapālas et d'autres suivants célestes, tandis qu'un serviteur indien, noir de peau, conduit la monture de chacun d'eux, précédé d'une paire de musiciens. » [1] Cette double procession serait à peu près inexplicable s'il fallait reconnaître ici l'image d'une Sukhāvatī d'Amitābha, de Maitreya ou de Çākyamuni. Par contre, il est aisé d'identifier sous cette représentation une nouvelle donnée du *Lotus*. La procession de Mañjuçrī et celle de Samantabhadra figurent, en effet, dans ce véritable *Thesaurus* du Mahāyāna : « Alors, en cet instant même, Mañjuçrī le prince royal, assis sur un lotus à cent feuilles, large comme la roue d'un char, entouré et suivi par un grand nombre de bodhisattvas, étant sorti du milieu de l'océan, du palais de Sāgara, roi des Nāgas, s'élança dans les airs et arriva par la voie de l'atmosphère sur la montagne de Gṛdhrakūṭa, en présence de Bhagavat... » [2] On remarquera que dans nos images le lotus de Mañjuçrī repose sur le dos d'un lion, qui est la monture du bodhisattva. Le *Saddharmapuṇḍarīka* n'est point aussi précis. Il nous peindra mieux Samantabhadra : « Ensuite le bodhisattva mahāsattva Samantabhadra, qui se trouvait à l'orient, entouré, suivi par des bodhisattvas mahāsattvas qui dépassaient tout calcul, au milieu du tremblement des terres de Buddha, à travers une pluie de fleurs de lotus accompagnée du bruit de cent mille myriades de koṭis d'instruments, s'avançant avec la grande puissance des bodhisattvas, etc., entouré, suivi par de grandes troupes de devas, de nāgas, de yakṣas, de gandharvas, d'asuras, de kinnaras, de mahoragas, d'hommes et d'êtres n'appartenant pas à l'espèce humaine, au milieu d'une foule de miracles produits par sa puissance surnaturelle et que la pensée ne pourrait concevoir, se rendit dans l'univers Saha et, après s'être dirigé vers

---

(1) *Serindia*, II, p. 881.
(2) Burnouf, p. 158-159 ; Kern, p. 249.

le lieu où est situé Gṛdhrakūṭa, le roi des montagnes, et où se trouvait Bhagavat, après avoir salué, en les touchant de la tête, les pieds de Bhagavat, et avoir tourné sept fois autour de lui en le laissant sur sa droite, il lui parla ainsi : « J'arrive ici, ô Bhagavat, etc. » (1) Ce personnage merveilleux vient faire le serment de protéger les fidèles, quand le Maître aura quitté ce monde : « Je garderai, ô Bhagavat, toujours, sans cesse, dans tous les temps, un tel interprète de la loi. Et quand cet interprète de la loi, après avoir dirigé l'application de son esprit sur cette exposition de la loi, sera occupé à se promener, alors, ô Bhagavat, je m'avancerai à sa rencontre, monté sur un éléphant de couleur blanche et armé de six dents ; je me dirigerai, entouré d'une troupe de bodhisattvas, vers l'endroit où se promènera cet interprète de la loi, afin de garder cette exposition de la loi. De plus, si pendant que cet interprète de la loi dirigera l'application de son esprit sur cette exposition de la loi, il venait à en laisser échapper, ne fût-ce qu'un seul mot ou qu'une seule lettre, alors monté sur ce roi des éléphants, de couleur blanche et armé de six dents, me montrant face à face à cet interprète de la loi, je prononcerai de nouveau cette exposition de la loi dans son entier. » (2)

On a cru devoir citer largement : ici se trouve, en effet, le nœud de l'argument. Nous voyons très exactement ce que représentent dans le texte et dans l'image la double procession. Les deux bodhisattvas sont essentiellement, dans la rédaction la plus développée du sūtra, les deux recours qui seront laissés aux fidèles par le Maître. Il leur confie expressément son enseignement et la protection des adeptes de la doctrine (3).

Sur la belle peinture qui porte dans la collection Stein la cote Ch. XXXVII 004, nous avons, outre les processions, une figure d'Avalokiteçvara au centre de la composition : une fois de plus, Çākyamuni dans l'attitude de l'enseignement occupe le haut du tableau (4). On comprend l'esprit dans lequel on a voulu réunir les trois bodhisattvas sur une même image. Cette pièce, dont l'exécution et le style sont particulièrement remarquables, avait le mérite de présenter aux yeux du fidèle tout l'appareil de salut immédiatement accessible que le Buddha a, selon le *Lotus*, institué pour le bien des générations futures.

La connaissance que nous acquérons ainsi des préoccupations religieuses essentielles de cet art nous donnera peut-être quelques lumières nouvelles sur la signification qu'on doit attacher à la constante représentation de l'assemblée transcendante sur nos images. Nous avons précédemment reconnu deux

(1) BURNOUF, p. 276 ; KERN, p. 431.

(2) BURNOUF, p. 277-278 ; KERN, p. 433.

(3) Les autres bodhisattvas forment simplement l'auditoire du Maître. Seuls Mañjuçrī et Samantabhadra sont dépeints venant triomphalement à l'assemblée pour recevoir des mains du Maître la charge de veiller sur la communauté. Gadgadasvara vient aussi en grand appareil au Gṛdhrakūṭa (ch. XXIII), mais c'est un personnage tout à fait transcendant, disciple d'un autre tathagata, et qui reste une abstraction.

(4) *Serindia*, II, p. 881-82.

moments dans l'évolution de la théorie : de l'assemblée justificative nous avons vu se dégager une manière de saint des saints de l'existence surnaturelle, situé hors de toute durée. La peinture que nous venons de citer nous présente cette assemblée comme le centre dont émanent encore actuellement les forces secourables qu'incarnent les trois Bodhisattvas. Ils sont la communication que nous pouvons avoir d'une réalité permanente dont le siège est essentiellement la personne du Buddha, et qui domine tout l'illusoire de l'existence. C'est ainsi qu'il conviendrait d'interpréter tous les paradis prétendus de Touen-houang. Le fait est clairement établi, en ce qui concerne les peintures aux processions, par deux autres passages du *Lotus*, qu'on rapprochera des précédents : « Les fils ou les filles de famille qui retiendront le nom du bodhisattva mahāsattva Samantabhadra, auront vu, il faut le reconnaître, le tathāgata Çākyamuni ; ils auront entendu cette exposition de la loi du *Lotus de la bonne loi* de la bouche du bienheureux Çākyamuni ; ils auront adoré ce bienheureux... » ([1]), et ailleurs : « Il faut que le Bodhisattva, doué d'un esprit qui ne faiblisse jamais, explique cette exposition de la loi en présence de la troupe des bodhisattvas. . . Et moi, ô Bhaiṣajyarāja, me trouvant dans un autre univers, j'assurerai, par des prodiges, à ce fils de famille l'assentiment de son assemblée ; je lui enverrai pour qu'ils entendent [la loi de sa bouche], des religieux et des fidèles des deux sexes que j'aurai créés miraculeusement. . . Et s'il vient à se retirer dans la forêt, je lui enverrai, même en cet endroit, un grand nombre de devas, de nāgas, de yakṣas, de gandharvas, d'asuras, de garuḍas, de kinnaras, de mahoragas, pour qu'ils entendent la loi. Me trouvant, ô Bhaiṣajyarāja, dans un autre univers, je me ferai voir face à face à ce fils de famille ; et les mots et les lettres qui auront été omis dans l'exposition qu'il fera de la loi, je les prononcerai de nouveau après lui, d'après son enseignement. » ([2]) Ces apparitions miraculeuses ont embarrassé Kern : « Je ne puis dire, avoue-t-il, quels phénomènes réels se cachent sous ces créations du Buddha, faites après son Nirvāṇa. Mais ceci au moins paraît clair : nous avons dans ce morceau la description de la méthode pratique à suivre par un jeune prédicateur pour se mettre à la hauteur de sa tâche. » ([3]) La difficulté est levée par le rapprochement que nous avons proposé. Cette description énigmatique s'éclaire par celle du cortège de Samantabhadra. Les êtres magiques du chapitre X, qui sont envoyés pour soutenir le prédicateur, et ceux qui viennent, devas et nāgas en tête, à la suite de Samantabhadra (ch. XXVI), pour le secourir, ce n'est qu'une seule et même donnée. En comparant les diverses expressions de cette doctrine, le système se rétablit en ces termes :

([1]) Burnouf, p. 280 ; Kern, p. 437.
([2]) Burnouf, p. 142-143 ; Kern, p. 223
([3]) *S.B.E.*, XXI, p. 223, n. 2.

Le buddha Çākyamuni réside dans un autre univers, sous les traits d'un prédicateur transcendant.

Il envoie des êtres miraculeux, émanés de sa personne, vers les fidèles qui maintiennent en ce monde-ci ses enseignements. C'est ainsi que Samantabhadra vient à eux, entouré de son cortège, pour les soutenir.

Enfin le Buddha se dévoile lui-même, dans sa gloire, aux yeux des adeptes éminents.

On voit que ce sommaire de deux chapitres du *Lotus* est aussi bien la légende explicative de celles des peintures de Touen-houang que nous avons considérées en dernier lieu. On peut sans doute étendre l'interprétation de la figure du Maître glorieux aux autres compositions, en étroit accord avec les textes mêmes qui sont dominés par la personne de Çākyamuni, dans son rôle de prédicateur surhumain.

***

On sait que le chapitre de Samantabhadra, le vingt-sixième, est de ceux qui se sont joints après coup au corps de l'ouvrage. Son étroite correspondance au passage relevé dans le chapitre X donne à penser que les indications volontairement énigmatiques contenues dans ce dernier sont une interpolation. Quoi qu'il en soit, cette nouvelle analyse montre que les données les plus merveilleuses du *Lotus* sont toujours essentiellement liées à la théorie des personnes du Buddha et que l'ensemble de l'ouvrage peut s'entendre comme une sorte de description symbolique des trois ordres de réalité : la communauté terrestre que l'on trouve au début du récit, où figurent tous les disciples ; l'assemblée transcendante, où le Buddha aurait fait accéder un groupe privilégié d'auditeurs (c'est ce qui fait le gros du traité) ; enfin une réalité que l'on pourrait dire substantielle, archétype de la révélation transcendante elle-même. Ce dernier terme, impliqué déjà par les données anciennes, nous semble plus clairement indiqué dans les passages que nous tenons pour relativement tardifs.

***

On a cru plusieurs fois s'apercevoir que la merveilleuse réalité au sein de laquelle le Buddha se montre, dans le *Saddharmapuṇḍarīka*, aux bodhisattvas eux-mêmes, n'est qu'une image : la vérité suprême réside au delà de cette apparence. La scolastique dira que le Saṃbhogakāya est seulement le plus pur reflet du Dharmakāya. La philosophie du *Lotus* est généralement moins abstraite : en fait, si l'on reprend un point déjà sommairement étudié, on trouvera quelques indications précises sur la conception que cet ouvrage se fait de la vérité absolue. On a vu que le texte lui-même reconnaît expressément deux prédications du sūtra : celle que le Buddha délivre sur la terre, en termes voilés, et qui lui vaut au chapitre XI les félicitations de Prabhūtaratna :

« Bien, bien, ô bienheureux Çākyamuni, elle est bien dite, cette exposition de la loi du *Lotus de la bonne loi* que tu viens de faire » ; celle ensuite à laquelle il fait participer les disciples élus, en plein ciel, et qui est explicite. Nous avons vu que ces deux morceaux, bien délimités par les éléments formels qui ouvrent et ferment les sūtras anciens, tranchent sur le récit, sur les vyākaraṇas et les paraboles purement explicatives. Ils sont donnés l'un et l'autre par le texte même comme « le Lotus de la bonne loi », littéralement. Notre étude nous a amené à considérer le premier comme une sorte de rédaction prémonitoire : c'est le sūtra exotérique. L'exposé explicite, au chapitre XV, est une nouvelle version, en clair, du même texte. Le sūtra, comme le Maître, peut donc prendre, pour ainsi dire, plusieurs visages, selon l'auditoire.

Or on est frappé par la brièveté du chapitre XV. Cela n'est point cependant en soi très surprenant : nous savons, par l'admirable analyse de Burnouf, que les sūtras développés sont nés de l'amplification du cadre. Nous trouvons ici un moyen terme. Sous l'enflure on reconnaît encore un traité qui, par son étendue bien délimitée, se présente comme un sūtra simple. Ce qui s'explique moins aisément, c'est l'étendue que le *Lotus* s'attribue dans les récits mythiques où il est glorifié. On dit au chapitre XIX que le bodhisattva Sadāparibhūta, « quand la fin de son temps approcha, quand vint l'instant de sa mort, entendit cette exposition de la loi du *Lotus de la bonne loi*. Cette exposition de la loi était faite par le bienheureux tathāgata Bhīṣmagarjita-ghoṣasvararāja, vénérable, etc., en vingt fois vingt centaines de mille de myriades de koṭis de stances. » (1) Nous voyons, d'autre part, en plusieurs endroits, des tathāgatas qui exposent ce même *Lotus de la bonne Loi*, et la prédication dure des milliers de siècles. Sans prêter à ces nombres fabuleux un sens qu'ils ne comportent pas, on conçoit assez nettement que dans l'esprit des compilateurs le véritable *Saddharmapuṇḍarīka* ne se trouve pas dans le texte qu'on nous présente. L'exposé explicite du chapitre XV n'est lui-même qu'un faible reflet du sūtra tel qu'il réside dans la pensée des buddhas. Le Buddha au Gṛdhrakūṭa mesure son énoncé à la capacité de ses auditeurs. Ailleurs, le *Lotus* sera donné en centaines de milliers de koṭis de stances (2). Ainsi se devine une idée dont la portée paraît considérable.

Nous avons déjà eu l'occasion de le constater, le culte que le livre prescrit qu'on lui rende est celui que reçoivent les reliques. Partout où on l'a prêché, écrit, lu ou chanté, « il faudra élever au Tathāgata un monument grand, fait de substances précieuses, haut, ayant une large circonférence. Et il n'est pas

---

(1) Burnouf, p. 229 ; Kern, p. 357.

(2) Ch. XXII : « J'ai entendu cette exposition de la loi du *Lotus de la bonne loi* formée de quatre-vingts fois cent mille myriades de koṭis de stances, de mille billions, de cent mille billions, d'un nombre de stances dit Akṣobhya. » (Burnouf, p. 245 ; Kern, p. 381.)

nécessaire que les reliques du Tathāgata y soient déposées. Pourquoi cela ? C'est que le corps du Tathāgata y est en quelque sorte contenu tout entier. » (1) Aussi faut-il, pour s'acquérir le plus haut mérite, « qu'un homme le fasse écrire et le renferme dans un volume ; puis, qu'il rende un culte à ce volume en lui présentant des parfums, des guirlandes et des substances onctueuses ; qu'il lui offre sans cesse, en signe de respect, une lampe alimentée d'huile odorante, etc. » (2) On voit que la vertu du livre réside non dans sa rédaction, dans les thèses qu'il développe, mais dans son essence transcendante. C'est pourquoi l'audition d'une seule stance suffit au salut (3). Toucher le *Lotus*, c'est toucher le corps du Buddha. Il n'est point nécessaire de le posséder en entier, pourvu qu'on obtienne ce contact qui vaut essentiellement par sa nature, non par sa fréquence ou sa durée. De là cette belle image qui se rencontre deux fois : « Il porte le Tathāgata sur son épaule, celui qui, après avoir écrit cette exposition de la loi, après en avoir fait un volume, la porte sur son épaule. » (4) Mais le *Lotus* n'est point seulement identifié au corps du Tathāgata : il est mieux encore. Ce serait, nous dit-on, un moins grave péché d'injurier un buddha pendant tout un kalpa que d'adresser des paroles de colère à un homme qui expose le sūtra en ce monde. Au contraire, « celui par lequel cette exposition de la loi du *Lotus de la bonne loi* sera entendue, celui qui l'écrira, celui qui la fera écrire, recueillera de cette action une masse de mérites dont la science même d'un buddha ne pourrait atteindre le terme » (5). Ce *Lotus* qui produit pour les êtres l'état suprême de buddha parfaitement accompli, qui est, par son excellence, le siège du secret de la loi (6), doit donc être tenu pour identique, en son ultime essence, au Dharmakāya lui-même. Il est l'expression de la vérité suprême, et c'est pourquoi l'activité d'un buddha se résume, si nous suivons le chapitre I et le chapitre XXII, dans sa prédication. Quand chaque tathāgata se donne un successeur, il en fait un buddha parfait en le lui communiquant. C'est comme si, au delà des buddhas les plus merveilleux, le Dharmakāya résidait dans l'essence dernière du sūtra. On vient de voir qu'un stūpa du *Lotus* contient le *corps tout entier* du Tathāgata. Cette dernière expression s'éclaire si on compare le passage à sa réplique du chapitre XX : « ... Pourquoi cela ? C'est que cet endroit doit être regardé comme [le lieu où] *tous les tathāgatas* [ont acquis] l'essence même de l'état de Bodhi ; c'est qu'il faut reconnaître qu'en cet endroit *tous les tathāgatas*, vénérables, etc., sont parvenus à l'état de buddha

(1) Burnouf, p. 140-141 ; Kern, p. 220.
(2) Burnouf, p. 208 ; Kern, p. 325-326.
(3) E. g. ch. XXI, Burnouf, p. 238 ; Kern, p. 370.
(4) Burnouf, p. 138 et 205 ; Kern, p. 216 et 321.
(5) Burnouf, p. 250 ; Kern, p. 389 ; mille buddhas (Kern, p. 390), cent mille, selon le texte de Burnouf (p. 251), n'y parviendraient point.
(6) Burnouf, p. 142 ; Kern, p. 221.

parfaitement accompli. » [1] Le corps tout entier du Tathāgata, auquel on identifie le *Lotus*, c'est ainsi en dernière analyse le corps de tous les buddhas : on voit là nettement le Dharmakāya. Le chapitre XX à lui seul suffit à établir que le sūtra lui est identifié.

En s'attachant à cette conception, on jettera peut-être quelque lumière sur un point controversé. Au chapitre XX du *Saddharmapuṇḍarīka*, Çākyamuni et Prabhūtaratna manifestent d'un commun accord un prodige assez inattendu, qu'imitent tous les tathāgatas assemblés : leur langue sort de l'ouverture de leur bouche et atteint jusqu'au monde de Brahmā. Le miracle dure cent mille ans [2]. « Ensuite, à la fin de ces cent mille années, ces tathāgatas, vénérables, etc., ayant ramené à eux leur langue, firent entendre dans le même temps, au même instant, dans le même moment, le bruit qu'on produit en chassant avec force la voix de la gorge, et celui qui s'entend quand on fait craquer ses doigts. » [3] On retrouve dans le petit *Sukhāvatī-vyūha* des tathāgatas qui couvrent de leur langue le monde où ils enseignent, et Max Müller, en l'occurrence, n'a pas suivi Burnouf. « Je ne suis pas très sûr, écrit-il, du sens de ce passage. S'il faut entrer dans la métaphore audacieuse du texte, que les buddhas couvrent les buddha-kṣetras de leur langue, puis la rentrent, ce qu'on doit entendre par là ne peut guère être que ceci: ils cherchent d'abord des termes dignes des qualités excellentes de ces kṣetras, puis les révèlent, les proclament. Burnouf cependant prend cette expression au sens littéral, bien qu'il ait été sensible au grotesque [de l'image]. » [4]

Mais, si nous ne sommes point saisis d'un respect religieux au récit du Saint prodige, des esprits très différents des nôtres ont pu se montrer moins froids. En tout cas, il se trouve, sous ce travesti, des conceptions qui ne manquent pas d'intérêt. Nous lisons, en effet, que quand les deux buddhas étendirent leur langue, « il s'en échappa en même temps plusieurs centaines de mille de myriades de koṭis de rayons. De chacun de ces rayons s'élancèrent plusieurs centaines

---

(1) Burnouf, p. 236 ; Kern, p. 367.

(2) Nous avons vu que ces durées fabuleuses introduites dans l'action procèdent d'une prédication qui se tient hors de nos lois physiques.

(3) Burnouf, p. 234 ; Kern, p. 365.

(4) *S.B.E.*, XLIX, II, p. 99, note 2 ; cf. Burnouf, p. 417 : « *Leur langue sortit de l'ouverture de leur bouche*. Voilà un exemple des incroyables niaiseries auxquelles peut conduire la passion du surnaturel. Une fois qu'on s'est imaginé qu'un homme a le pouvoir de s'élever au milieu des airs pour aller y ouvrir avec l'index un stūpa suspendu dans le ciel, il est clair qu'on n'a plus de peine à le croire capable de tout. Mais qu'on se le figure tirant la langue, et que, pour comble de ridicule, on se représente le nombre immense de ceux qui assistent à son enseignement, exécutant devant lui et tous à la fois la même exhibition, c'est là une imagination dont la superstition européenne se ferait difficilement une idée. Il semble que les buddhistes du Nord aient été punis de leur goût pour le merveilleux par le ridicule de leurs inventions. »

de mille de myriades de koṭis de bodhisattvas, dont le corps était de couleur d'or, qui étaient doués de trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme et qui se trouvaient assis sur un trône formé du centre d'un lotus. Et tous ces bodhisattvas, qui s'étaient rendus dans ces centaines de mille de myriades d'univers, situés aux points principaux et intermédiaires de l'espace, restèrent suspendus au milieu des airs dans les divers points de l'horizon et enseignèrent la loi. » (1) Ce symbole se laisse assez bien lire. L'essentiel du miracle est moins la prodigieuse extension des langues que l'apparition des bodhisattvas. Nous voyons constamment, dans le texte, les bodhisattvas recevoir le *Lotus* de la bouche des buddhas, à charge de le répandre. On nous représente donc ici l'omniprésence de la Loi, qui a sa source dans la parole des tathāgatas, et que les bodhisattvas recueillent pour la porter partout (2). Cette conception de la Loi qui pénètre tout l'univers, présente en chacun de ses points, c'est le concept même du Dharmakāya. On sait que c'est aussi le sens profond de la lumière cosmique que répand l'ūrṇā des tathāgatas transcendants et qui, elle aussi, fait apparaître partout des buddhas et des bodhisattvas enseignants, c'est-à-dire encore la Loi omniprésente.

Il faut remarquer que dans notre texte les bodhisattvas naissent précisément des rayons lumineux issus des langues. Ceci est très près des descriptions qui se rencontrent dans l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra* : « Le visage du bodhisattva Avalokiteçvara est d'une couleur pareille à celle de l'or Jāmbūnada. Son ūrṇā a les couleurs des sept joyaux, d'où partent quatre-vingt-quatre sortes de rayons ; chaque rayon a d'innombrables buddhas de transformation, chacun entouré d'innombrables bodhisattvas de transformation ; modifiant à leur gré leurs manifestations, ils emplissent les mondes des dix points de l'espace. » (3) On voit que le miracle des langues est une réplique du miracle aux rayons cosmiques, signe de la révélation suprême dans l'ordinaire du texte mahāyāniste. Ces langues qui couvrent le monde, l'éclairent et le montrent empli de prédicateurs de la Loi, c'est le symbole de la parole des buddhas révélant l'omniprésence du Dharmakāya. La voix et

---

(1) Burnouf, p. 234 ; Kern, p. 364-365.

(2) Cf. *Lalitavistara* (Foucaux), p. 362 : « Parce qu'il a écrit les sūtras des Tathāgatas, les a récités, les a lus et fait bien comprendre par son habileté à faire connaître aux êtres les sens de ces Lois et la coupure des mots, il est appelé : celui qui a la langue très longue. »

(3) *S.B.E.*, XLIX, II, p. 182. Nous empruntons cette donnée à la description d'Avalokiteçvara : on sait, en effet, que le buddha Amitāyus est, volontairement, décrit en termes moins explicites que ses bodhisattvas. Le passage cité peut être tenu pour une description de l'ūrṇā lumineuse du Maître lui-même, car on nous dit des bodhisattvas que « tous les signes de sa personne et les marques secondaires sont parfaits et identiques à ceux du Buddha, sauf qu'il porte un turban sur la tête et que le haut de son crâne est caché. . . » (p. 183).

la lumière sont deux attributs sensibles qui se trouvent ainsi liés étroitement. Le petit *Sukhāvatī-vyūha* permet de pousser la comparaison des deux données. Il nous montre les buddhas des dix points de l'espace couvrant chacun de sa langue son domaine propre [1]. Le *Mahā-sukhāvatī-vyūha* pose de son côté ce principe que, si la lumière que répand Amitābha est infinie, elle respecte pourtant autour de chaque buddha une aire qu'il éclaire par sa propre vertu [2]. Sous l'image de la voix comme sous celle de l'illumination on retrouve donc également le concept de l'universalité du Dharmakāya que révèlent partout, et chacun dans son kṣetra, les buddhas des dix directions, entourés de leurs bodhisattvas. Mais tout le prodige, dans le *Lotus*, est comme une préparation scénique : on voit bientôt la raison de cette *mise en place* des innombrables bodhisattvas. Le miracle, nous dit-on, ne fut aperçu que par « ceux qui sont partis pour l'état suprême de Bodhi » [3], c'est-à-dire que le vulgaire n'en a rien connu. Quand il a pris fin, une voix tombée du ciel se fait entendre aux créatures de tous les mondes, aux dix points de l'espace, et leur annonce qu'en cet instant Çākyamuni prêche le *Lotus*. La voix dont l'univers est soudain empli, sans que personne paraisse, ne peut être séparée du miracle précédent, qui nous a montré par tout l'espace des bodhisattvas invisibles, symbole de la présence de la Loi. Cette voix cosmique est donc une manifestation du Dharmakāya : c'est un faible écho de son excellence, à la mesure de notre petitesse.

Nous sommes ainsi mené à restituer tout un ordre de conceptions qui se fondent sur l'identification du Dharmakāya à une voix infinie qui pénètre tout l'espace, parallèlement aux conceptions procédant de la lumière infinie, qu'émettent par excellence Vairocana et Amitābha. Ceci justifie, dans la formation des noms de buddhas, la fréquence des termes comme *-ghoṣa*, *-svara*, ou encore *dundubhi*, *bherī*, *çaṅkha*, qui correspondent à *-ābha*, *-prabha*, *-prabhāsa*, *raçmi*, *jyotis*, etc. [4]. On voit très bien que ces développements ont été édifiés sur des éléments anciens. On a remis aux buddhas mythiques, qui enseignent la Loi par tout l'univers, une collection d'attributs qu'ils héritent de Çākyamuni : c'est essentiellement le siṃhanāda,

(1) *S.B.E.*, XLIX, II, p. 99 sq.

(2) *Ibid.*, p. 28-29.

(3) Burnouf, p. 236 ; Kern, p. 368. Burnouf a ainsi rectifié sa première traduction, qui donnait « ceux qui sont arrivés à l'état suprême de Bodhi ». Si l'on se reporte aux chapitres II et III, on voit que l'expression désigne les bodhisattvas, au sens le plus large, c'est-à-dire les adeptes éclairés du Mahāyāna. (Burnouf, p. 316-317 et 417.)

(4) On sait que la traduction constante d'Avalokiteçvara par *Kouan-che-yin* 觀世音 est communément expliquée par la confusion de Avalokita (ou Loka) + īçvara avec Avalokita-(ou Loka-)svara, *svara* répondant à *yin* 音. Il n'est pas *a priori* certain que la méprise soit involontaire. On trouve dans le *Lotus* un bodhisattva qui, par tous les traits qu'on lui prête, rappelle singulièrement Avalokiteçvara : il procède du moins

le cri du lion, vieille image de la prédication, ou encore le dharmadundubhi, etc. Ces modes de l'étymologie sont le signe d'un mouvement des croyances qui nous est bien connu par ailleurs. La spéculation bouddhique tient que le Dharma est la parole même du Buddha, et le Dharmakāya paraît avoir été la somme des paroles du Maître avant qu'on en fît un corps infini, présent partout dans les buddhas qui procèdent de lui. C'est, en tout cas, la conception archaïque dont il est d'abord sorti. Il était naturel qu'il conservât en son essence l'esprit de ses origines. Ce corps, au début exactement un corps de doctrines, les buddhas et les bodhisattvas, qui, à des niveaux différents, le portent partout, le manifestent par leur enseignement même. Il reste essentiellement une parole. On peut apporter ici le témoignage de Yun-chou. Son éloge du Dharmakāya n'est qu'une suite de négations, qui font ressortir une seule assertion positive. Dans l'éloge du trône « silencieux et calme » qui apporte le corps suprême, il met, en effet, ce trait remarquable : « Les gāthās de la prajñā secrètement se répandent. » [1] Ainsi, même à une époque aussi basse, on ne se représente encore l'activité du Dharmakāya que comme celle d'un sūtra transcendant qui pénètre toutes choses.

Nous avons vu que le *Lotus de la bonne Loi* prétend résider en son essence dernière au-dessus des tathāgatas dont il paraît fonder l'existence même : l'investiture d'un buddha n'est que la transmission par son prédécesseur de la charge de prêcher ce sūtra, « siège du secret de la Loi », et auquel on ne semble pas reconnaître un commencement. On atteint assez aisément les données archaïques qui aboutissent, par le progrès des doctrines, à ces deux notions équivalentes de la parole substantielle et du sūtra primordial. Il est plus intéressant peut-être de noter les ressemblances que présentent sur ce point la théorie du *Lotus* et celles d'autres écoles indiennes, notamment la philosophie des Upaniṣads. Le *Çatapatha brāhmaṇa* pose déjà ce primat de la parole transcendante : « Tout fut fait par Vāk et de même tout ce qui fut fait était Vāk » (VIII, 1,2,9 ; IX, 1,6,18), et Max Müller eût levé la difficulté qui l'arrêtait en interprétant le miracle par l'analogie de conceptions qu'il a si fermement saisies ailleurs. Il eût suffi qu'il se référât à la doctrine du Vedānta où le verbe, principe universel, « fut identifié avec le Véda, bien plus avec les trois Saṃhitas, tels que nous les possédons » [2].

---

des mêmes conceptions. Or son nom se dit Gadgada-svara. S'il est vrai que la voix et la lumière aient été tenues pour deux manifestations connexes d'une même nature transcendante, les premiers traducteurs du canon ont peut-être glosé la forme correcte par la forme en *svara*. Il est remarquable qu'un des noms chinois d'Avalokiteçvara soit *Kouang-che-yin* 光 世 音 « voix du monde de la lumière ». Il faudrait voir si les manuscrits sanskrits connaissent ce *-svara*.

(1) Chavannes, *Rev. Hist. Religions*, 1896, II, p. 14.

(2) Max Müller, *Introduction à la philosophie vedanta*. Ann. Mus. Guimet, Bibl. vulg., XI, 1899, p. 167 sqq.

Ce double trait se retrouve dans la philosophie du *Saddharmapuṇḍarīka*. On y voit la vérité suprême identifiée au sūtra transcendant, éternel, dont la prédication recouvre tout l'univers et, d'autre part, au sūtra tel que nous le possédons : le livre est le corps tout entier du Tathāgata, et même de tous les buddhas. Le Dharmakāya revêt ainsi un triple aspect : il est la vérité absolue, qui en soi nous reste inaccessible (début du ch. II) ; il est le texte transcendant, identifié à une parole substantielle (ch. XX) ; enfin le texte révélé le représente encore (ch. X et XX). Cette conception correspond si bien à des vues fondamentales de la spéculation brâhmanique qu'on peut se demander si elle ne représente pas la forme qu'a pu prendre dans des esprits un peu exercés à la réflexion post-védique l'ancienne théorie du Dharma révélé par le Buddha, puis laissé à son église comme l'équivalent de sa personne (*yo dhammaṃ passati maṃ passati*). En tout cas, le Dharmakāya, tel que nous le rencontrons dans le *Lotus*, est déjà une véritable déification de la parole du Maître, ce qui est bien loin du bouddhisme pāli et se laisse volontiers comparer à des spéculations au contact desquelles le mahāyānisme a dû, dans une certaine mesure, se constituer.

* * *

Que la notion de Dharmakāya procède d'une réflexion sur l'enseignement donné de sa bouche par le Buddha, c'est ce que fait bien voir le détail d'une controverse citée par M. P. Demiéville dans sa belle étude sur *Les Versions chinoises du Milindapañha*. « L'enseignement du Buddha existe-t-il en tant que paroles réelles du Buddha ou en tant que reflet de ces paroles chez les auditeurs ? « La substance du saint enseignement du Tathāgata est constituée par quatre *dharma*, appelés 1° des sons, 2° des ensembles de dénominations, 3° de phrases et 4° de mots. [Si l'on considère] ces quatre sortes de *dharma* comme ayant été prononcés par le Tathāgata lui-même, on les appelle matière originale (本 質). [Si on les considère] en tant que transformations de l'idéalité universelle (識, vijñāna) chez ceux qui les entendent, on les appelle reflet (影). » [1] Fa-tsang 法藏 (643-712) présente ainsi les différentes thèses dans son commentaire à l'*Avataṃsaka-sūtra* : « Quatre théories : 1° Celle du Hīnayāna, soutenue par Dharmatrāta et autres : l'enseignement original existe seul et il n'y a pas de « reflet » ; 2° Tous deux existent : c'est la doctrine « initiale » du Mahāyāna, soutenue par Dharmapāla et autres ; 3° Seul le « reflet » existe. C'est la doctrine « finale » (ou « définitive ») soutenue par les maîtres en çāstra Nāgasena, Sāramati et autres. Le saint enseignement n'est

[1] Yuan ts'ö 圓 測 (613-696), dans son commentaire à la version de Hiuan-tsang du *Sandhinirmocana-sūtra*, cité par M. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, *BEFEO.*, XXIV, p. 53.

qu'un reflet, une apparence (影 像) dans la pensée des êtres vivants. C'est pourquoi il est dit dans l'*Avataṃsaka-sūtra* : aucun Tathāgata n'énonce la Loi ; c'est seulement dans la mesure où ils se manifestent par transformation (nirmāṇakāya) qu'ils l'énoncent ; le corps de la Loi (dharmakāya) des Tathāgatas est inconcevable, sans formes, sans particularités, sans analogies ; ils ne manifestent des apparences formelles que pour convertir les êtres vivants ; 4° Ni l'un ni l'autre n'existent. C'est la doctrine « soudaine » de Nāgārjuna et autres.» (1)

M. Demiéville note, à propos de la troisième thèse, une singularité qu'il se réserve sans doute d'interpréter plus amplement en quelqu'autre endroit. « L'état de Buddha, écrit-il, est toute identité, toute idéalité, ne comporte aucun attribut sensible : il s'agit d'un des Trikāya, du Corps de la Loi tel que le conçoivent les idéalistes ; Fa-tsang le nomme expressément, et dans son jargon d'école, attribue avec raison une telle théorie au mahāyānisme « définitif ». Mais pourquoi, de ces attributs, un seul et toujours le même est-il mis en cause, la voix énonçant l'enseignement ? » (2) Sans prétendre à traiter ici d'un problème complexe et qui est en meilleures mains, on trouvera peut-être quelques indications dans les faits que nous avons étudiés. M. Demiéville a montré l'analogie de la thèse attribuée à Nāgasena (quel que puisse être ce personnage) avec la doctrine des Mahāsāṅghikas. Celle-ci nous est connue par ce qu'en dit Vasumitra (3). Les Mahāsāṅghikas soutenaient que les buddhas, toujours concentrés en eux-mêmes, n'énoncent jamais de dénominations. Pourtant la multitude des créatures, tous les êtres animés « entendent du Tathāgata les explications qu'il énonce ». Sous cette forme la proposition semble un pur jeu de l'abstraction. On en voit mieux la portée dans le commentaire de K'ouei-ki. « Cette école dit que tous les buddhas révèlent et énoncent la loi à l'aventure (任 運), il ne leur est pas nécessaire de réfléchir sur les dénominations, phrases et mots, etc. Des dénominations, phrases, etc., sublimes *se créent d'elles-mêmes* à l'aventure, leur permettant d'énoncer l'enseignement conformément à la raison. » Ceci éclaire la formule de Yun-chou : « Les gāthās de la prajñā secrètement se répandent. » Le Dharmakāya pénètre l'univers ; c'est lui qui se montre dans l'enseignement que paraissent émettre les buddhas. Il produit en même temps leur forme et leur voix ; on voit bien qu'ils ne sont que des signes édifiants. La vérité suprême, c'est-à-dire l'Absolu au premier degré de la spécification, dès qu'il est quelque chose pour l'esprit, reste donc en son essence un enseignement, dont l'omniprésence est assurée par la multiplication des buddhas.

Si l'on veut montrer combien cet exposé suit fidèlement la mise en scène du *Saddharmapuṇḍarīka*, il est indispensable de bien saisir le sens de

(1) P. Demiéville, *op. cit.*, p. 55 sqq.
(2) *Ibid.*, p. 60.
(3) *Ibid.*, p. 62, n. 1.

la donnée. Ces buddhas innombrables ne sont que le support apparent de la Loi, qui est partout en acte. Leur total constituerait l'équivalent sensible du Dharmakāya. On comprend mieux ainsi la suite des événements que nous présente le *Lotus*. Par la méditation liminaire le Maître s'identifie au Dharmakāya. (Il est inutile de faire observer que cet événement n'a qu'une réalité toute relative : dire qu'ainsi le Dharmakāya se retrouve en soi-même n'est encore qu'une approximation. Le signe est au niveau de l'être illusoire dont participe l'assemblée.) Il est alors le Dharmakāya, la personnalité de Çākyamuni disparaissant, ce qui explique plusieurs points importants du récit. Au chapitre XV, le Buddha nous dit qu'il a créé tous les buddhas, à commencer par Dīpaṅkara. Comme Çākyamuni ne peut être en soi différent de ses égaux et prédécesseurs, il faut admettre que les paroles qu'il émet ne sont point une pensée qu'il forme, mais la manifestation du Dharmakāya, prenant provisoirement sa personne pour instrument. Cette voix procède de l'être immanent auquel il s'est identifié [1].

Au chapitre XI, on nous dit d'autre part qu'il a créé *de son propre corps* d'innombrables formes de tathāgatas qui, par tout l'univers, prêchent la loi dans leurs buddha-kṣetras. Burnouf (*op. cit.*, p. 400) a vu là « une nouvelle espèce de buddhas, distincts de ces buddhas que notre *Lotus* suppose rangés dans les huit points de l'espace, et qu'il fait contemporains, dans d'autres univers, de Çākyamuni ». Selon l'illustre savant, nous devons les mettre dans la classe « des miracles qu'on suppose toujours Buddha capable de faire. Ces apparitions ne sont donc pas essentiellement liées à l'existence d'un buddha ; elles sont accidentelles : seulement elles flattent l'imagination des buddhistes du Nord qui aiment à se représenter l'infinité de l'espace peuplée d'un nombre infini de buddhas. »

C'est retirer presque tout sens à ces figures que le texte met, au contraire, si bien en valeur. Le miracle vient à un moment critique, il est un élément considérable de la préparation à l'ultime prédication. On hésite à croire qu'il procède d'un simple goût du merveilleux. Par contre, si l'on admettait, malgré Burnouf, que le Buddha est conçu comme le principe d'existence de tathāgatas aussi réels que lui, on aurait une donnée assez remarquable pour qu'on lui ait fait une grande place et qui correspondrait très bien, d'autre part, à la thèse du chapitre XV. Ce serait par identification au Dharmakāya que Çākyamuni serait conçu comme le créateur des buddhas, ses contemporains, aussi bien que de ses prédécesseurs.

A ces raisons d'ordre général on peut adjoindre deux considérations qui ont bien leur poids. Le chapitre XI nous apprend que ces formes de

---

[1] Cette voix du Dharmakāya se retrouve dans la *Voix de Brahmā*, que connaît bien le texte pāli, où l'on en fait un attribut du Buddha. On sait que le *Dīgha* pose déjà l'équivalence *dhammakāya* = *brahmakāya* ; cf Demiéville, *ibid.*, p. 69, n. 1.

tathāgatas ne sont point anonymes, mais, au contraire, enseignent dans leurs buddha-kṣetras, « chacune avec des noms distincts », ce qui semble assez mal s'accorder avec l'hypothèse que propose Burnouf. Elles ne sont d'ailleurs pas exactement, dans notre texte, une création, mais plutôt une révélation du Buddha. Elles sont, en effet, illuminées par un rayon qu'émet Bhagavat ; elles apparaissent alors, aux dix points de l'espace, chacune dans leurs terres de Buddha, « enseignant la loi aux créatures d'une voix douce et belle ». On ne semble pas les considérer comme des apparitions sans consistance quand on dit d'elles que « les tathāgatas vénérables, etc., des dix points de l'espace, s'adressèrent chacun à la troupe de leurs bodhisattvas : « Il faudra nous rendre, ô fils de famille, dans l'univers Saha, en présence du bienheureux tathāgata Çākyamuni, vénérable, etc., pour voir et pour vénérer le stūpa qui renferme le corps du bienheureux tathāgata Prabhūtaratna. » Alors ces bienheureux buddhas, accompagnés chacun de leurs serviteurs, soit d'un seul, soit de deux, se rendirent dans cet univers Saha. » (1) En somme, si l'on compare cette illumination cosmique aux miracles similaires que nous montrent presque tous les sūtras du Mahāyāna, on voit que les tathāgatas ainsi apparus aux dix points de l'espace, prêchant chacun dans leurs terres, chacun portant un nom, sont tout à fait identiques aux buddhas qu'on nous donne ailleurs pour les chefs des univers qui entourent le nôtre. Un second argument vient à l'appui du premier : nous avons déjà cité la stèle chinoise de 535 A. D., qui nous montre l'assemblée des buddhas autour de Çākyamuni et Prabhūtaratna. C'est une illustration de notre texte, qui nous est ici particulièrement précieuse du fait que les noms de quarante-deux figurines sont donnés. On sait que ce sont précisément les noms des buddhas des dix points de l'espace, notamment Amitābha et Akṣobhya. Les formes dont le Buddha s'entoure miraculeusement témoignent donc de son actuelle identification au Dharmakāya : ce sont des buddhas véritables, qui ne peuvent être subordonnés qu'au corps infini de la Loi.

Enfin, nous trouvons dans le *Lotus* une dernière donnée qu'il est plus important encore de comparer à la doctrine des Mahāsāṅghikas. Le fait saillant du récit est l'apparition de Prabhūtaratna. Ce tathāgata, nous dit-on, est depuis longtemps entré dans le Nirvāṇa complet. Il est donc surprenant qu'on puisse encore le voir et même qu'on l'entende discourir. C'est un principe essentiel qui semble ainsi compromis. On pense bien que cet élément inattendu n'a pas été placé à la légère au centre du sūtra. Or le Buddha « éteint » se montre sous un jour singulier. Il semble, si l'on serre le texte, qu'il ne manifeste rien, sauf intervention de Çākyamuni. Celui-ci le révèle

---

(1) Burnouf, p. 148 ; Kern, p. 232. Ailleurs Çākyamuni nous présente expressément les prétendues apparitions comme les « chefs du monde, arrivés ici, dont la présence fait briller cette terre de splendeur ». Burnouf, p. 153 ; Kern, p. 239.

à l'assemblée: à ce moment, Prabhūtaratna lui adresse quelques compliments, puis l'invite à prendre place à ses côtés sur son trône et désormais ne sera plus que le reflet du Buddha de cet univers, comme le montre bien la sculpture chinoise.

Il est remarquable que seule la puissance merveilleuse de Çākyamuni semble permettre aux assistants d'apercevoir Prabhūtaratna. Quand Gadgadasvara arrive en ce monde, lui qui n'était point présent au moment où le Buddha éteint a été présenté à l'assemblée, il doit demander au Buddha de lui faire apparaître la forme miraculeuse, qu'il ne semble pas avoir aperçue de lui-même : « Et nous aussi, ô Bhagavat, puissions-nous voir la forme des reliques du bienheureux tathāgata Prabhūtaratna, vénérable, etc. ! Que Bhagavat consente à nous montrer la forme des reliques du bienheureux tathāgata Prabhūtaratna, vénérable, etc. Alors le bienheureux tathāgata Çākyamuni, vénérable, etc., parla ainsi au bienheureux tathāgata Prabhūtaratna, vénérable, etc., qui était entré dans le Nirvāṇa complet : « Le bodhisattva mahāsattva Gadgadasvara, ô Bienheureux, désire voir le bienheureux tathāgata Prabhūtaratna, vénérable, etc., qui est entré dans le Nirvāṇa complet. » Alors le bienheureux tathāgata Prabhūtaratna, vénérable, etc., parla ainsi au bodhisattva mahāsattva Gadgadasvara : « Bien, bien, ô fils de famille, il est bon que tu sois venu dans le désir de me voir, ainsi que le tathāgata bhagavat Çākyamuni, vénérable, etc., et pour entendre cette exposition de la loi du *Lotus de la bonne loi* et pour voir Mañjuçrī Kumāra. » (1)

C'est par la vertu d'un vœu fait avant son nirvāṇa que les restes de Prabhūtaratna apparaissent ainsi. « Lorsque dans les autres terres de Buddha, les bienheureux buddhas exposeront le *Lotus de la bonne loi*, qu'alors ce stūpa contenant la propre forme de mon corps arrive pour entendre cette exposition, en présence des tathāgatas. » (2) C'est donc une forme inanimée que le stūpa montre en s'ouvrant, et les paroles qu'elle semble prononcer naissent non d'une pensée qui se survivrait dans ce corps, mais de la puissance transcendante dont Çākyamuni est momentanément revêtu. Tout cet appareil miraculeux est destiné à soutenir une conception très proche de ce qu'énonce K'ouei-ki, que tous les buddhas révèlent la Loi à l'aventure : « Il ne leur est pas nécessaire de réfléchir sur les dénominations, phrases, mots, etc. Des dénominations, phrases, etc., sublimes se créent d'elles-mêmes. » La thèse que Vasumitra attribue aux Mahāsāṅghikas est que la Loi transcendante fait naître, relativement aux auditeurs, l'enseignement qui leur est destiné, à l'endroit même où se montre devant eux le Buddha, absorbé dans une méditation silencieuse. Quand le Buddha du *Lotus* fait prononcer des paroles par la simple *forme* d'un bienheureux, depuis longtemps entré dans le nirvāṇa, il semble

(1) Burnouf, p. 257 ; Kern, p. 399.
(2) Burnouf, p. 147 ; Kern, p. 230.

qu'il illustre une conception très proche de cette thèse. Le Dharmakāya, c'est-à-dire essentiellement la parole transcendante qui se manifeste en Çākyamuni, se trouve comme réfléchi par la forme de Prabhūtaratna, qui devient son instrument au même titre que le corps illusoire du Buddha de ce monde. Si la réalité suprême réside dans cette parole, on peut dire qu'il n'y a qu'un buddha en deux corps sur le trône de Prabhūtaratna. Ce serait le sens profond de la formule iconographique dont Chavannes s'est montré frappé. Le trône de la Loi est le symbole par excellence de la prédication, et même de l'état de buddha. Mettre deux buddhas sur le même trône, c'est montrer la Loi qui, extérieure à eux, les prend indifféremment comme ses instruments. L'idée d'un Dharma commun aux divers tathāgatas, que nous considérons par la faiblesse de nos vues comme des êtres distincts, mais qui reposent tous sur lui, voilà le fond de la philosophie du *Lotus*. Nous constatons une fois de plus ici que cette vérité suprême est un enseignement, un être verbal. C'est précisément le *Lotus*, en son ultime essence. Il faut réunir deux données étudiées à part. Le Dharmakāya qui, par tout l'univers, réside dans la prédication du *Lotus* que délivrent les buddhas, est tout entier présent dans une copie du sūtra ou sous un stūpa qui lui est consacré. Le livre est donc une *trace* où se trouve en entier l'indivisible corps de la Loi. Celui-ci, à un autre point de vue, se manifeste spontanément dans la parole née à l'endroit même où sa propre puissance fait apparaître les corps glorieux.

On se rappelle qu'au début de ce travail, nous avons proposé de reconnaître le Saṃbhogakāya et non le Dharmakāya dans la personne que Çākyamuni montre à l'assemblée de l'enseignement explicite. Il n'y a pas lieu d'en rien abandonner. Nous avons dû partout admettre le rôle essentiel du Dharmakāya, mais ce qui se rapproche le plus de ce corps inaccessible, c'est la prédication et non le prédicateur, même transcendant. Voilà en quel sens le Saṃbhogakāya peut être dit la plus haute révélation du Dharmakāya.

Tous les miracles du *Saddharmapuṇḍarīka* nous avertissent que le Saṃbhogakāya d'un buddha est inséparable de ceux de tous les buddhas. On a constaté, en cherchant à approfondir cette conception, que ce déploiement infini de corps glorieux veut signifier l'omniprésence de la Loi transcendante, portée partout par eux. Il semble enfin que cet enseignement ne soit pas directement leur fait, mais la révélation, au premier degré de la spécification, d'un absolu qui autrement reste inaccessible. Cette dernière conception qui présente, on le sait, quelques affinités avec la spéculation brāhmanique et qui, selon Vasumitra, serait ancienne, nous paraît seule rendre compte des miracles dont Prabhūtaratna est le centre. C'est le point capital du *Lotus*.

Nous pouvons ainsi souscrire aux conclusions de M. Masson-Oursel : ces enseignements transcendants sont simplement « une façon d'indiquer que le Dharmakāya appartient en commun à tous les tathāgatas, c'est-à-dire d'affirmer l'unité du bouddhisme, l'identité de sa philosophie et de sa morale à travers l'infinie multiplicité des buddhas concevables. Peu importe dès lors

que la piété tibétaine ou chinoise ait souvent affublé de personnalités mythiques ce concept de Dharmakāya, peu importe qu'on l'ait nommé au cours du moyen âge, et surtout hors de l'Inde, Vairocana, Amitāyus, Amitābha ; nous tenons pour assuré que le Dharmakāya, en raison de ses attributs à la fois métaphysiques et moraux, est proprement la conception mahāyāniste de l'absolu. » (1) Nous ajouterons que l'absolu, dès qu'il est quelque chose pour nous, se montre sous une forme verbale, dont le déploiement des Saṃbhogakāyas n'est que le support universel (2).

* * *

Cette étude rend tout leur sens aux monuments bouddhiques de la Chine du Nord et de l'Asie centrale. De Yun-kang à Touen-houang c'est le Dharmakāya, la Loi active, la religion même que l'on a représentés sous les traits de la prédication d'un sūtra. « Le corps de la Loi n'a pas de forme ; la raison suprême ne peut être exprimée par des mots. Si ce n'est ceux qui ont atteint à l'intelligence, qui comprendrait les sūtras profonds ? On a fondu l'or pour représenter l'aspect extérieur ; on a ciselé la pierre de prix pour imiter la personne surnaturelle. » (3)

C'est dire l'importance doctrinale du fait que l'art de Touen-houang ait placé au centre des illustrations de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra* non pas le paradis d'Amitābha, mais, semble-t-il, l'image transcendante de Çākyamuni : on plaçait ainsi dans la Loi commune le principe de l'amidisme lui-même. On sait quel rôle capital joue dans le sūtra la personne surhumaine du Buddha historique. La comparaison de cette mise en scène aux formes plus simples des *Sukhāvatī-vyūha*, qui sont sans doute plus anciens, montre dans l'*Amitāyur-dhyāna* un soin particulier de subordonner toute la théorie de la Terre pure à l'enseignement de Çākyamuni. C'est par sa puissance qu'apparaît la Sukhāvatī, et c'est lui qui pose les règles de la méditation par laquelle on obtiendra, après son nirvāṇa, cette même vision merveilleuse. Il confie à Ānanda, c'est-à-dire à son église, la charge de transmettre la doctrine : « Ô Ānanda ! retiens mes paroles, les paroles du Buddha, et répète-les publiquement en de nombreuses assemblées ! Moi, le Tathāgata, j'instruis ici Vaidehī

---

(1) *Les trois corps du Buddha*, *JA.*, 1913, I, p. 584-585.

(2) Cf. Suzuki, *Awakening...*, p. 98 : « Quand l'esprit est troublé, il s'efforce de prendre conscience d'un monde extérieur, trahissant ainsi son imperfection intime. Mais comme la totalité des mérites infinis constitue en fait l'esprit unique, parfait en soi, qui n'a point à chercher d'êtres extérieurs à soi, la quiddité ne cesse de mettre en acte ces dharmas de buddhas qui, plus nombreux que les sables du Gange, ne sont ni identiques ni non-identiques à l'essence de l'esprit, et sont ainsi bien au delà de notre compréhension. »

(3) Chavannes, *Mission archéologique*, I, 2, p. 593.

et tous les êtres futurs dans la méditation sur la Terre du bonheur suprême, à l'Occident. » (1)

On rencontre à la fin de l'ouvrage quelques indications plus précises. On y voit deux séries de procédés également propres à assurer la naissance au paradis. Seront tout d'abord sauvés ceux qui cultivent la triple pensée : pensée de vérité, pensée de foi profonde et désir de naître à la Sukhāvatī par la maturation des mérites. On reconnaît ici l'efficacité du dix-neuvième vœu de Dharmākara : « Ô Bhagavat, si les créatures des terres de Buddhas sans mesure et sans nombre, ayant ouï mon nom, après que j'aurai atteint la Bodhi, dirigent leurs pensées vers une naissance dans ma terre de Buddha et font venir à maturité, à cette fin, leur somme de mérites, si ceux-là ne viennent point naître à ma terre de Buddha, même ceux qui ont seulement pensé dix fois (à cette terre)..., que je n'atteigne point alors à la connaissance suprême ! » (2) Mais auprès de cette voie aisée du salut, l'*Amitāyur-dhyāna* institue, plus expressément que les deux autres sūtras, le salut par l'instrument du savoir et de la vertu. « Il y a en outre trois catégories d'êtres qui peuvent naître dans cette terre. Quelles sont, demandez-vous, ces trois catégories d'êtres ? Ce sont d'abord ceux qui ont l'esprit de compassion, qui ne maltraitent aucune créature, et qui pratiquent toutes les actions vertueuses, en se conformant aux préceptes du Buddha ; — en second lieu, *ceux qui étudient et récitent les sūtras du Mahāyāna, et entre autres les sūtras vaipulyas* : — troisièmement ceux qui cultivent la sextuple mémoire. » (3)

Le salut est assuré ici par la pratique des sūtras et principalement des sūtras vaipulyas. C'est poser que si l'on doit jouir de la récompense finale auprès d'Amitābha, on y accède cependant par le Mahāyāna tel qu'il se présente dans la révélation commune. Le Dharmakāya contient Amitābha au même titre que les autres buddhas ; aussi bien sa Terre pure n'est-elle pas un paradis éternel, mais une attente bienheureuse du commun nirvāṇa. Le système ne sort point de la doctrine orthodoxe. Des univers sans nombre nous séparent de ce buddha et ses rapports avec cette terre sont incertains : Dharmākara est une figure assez abscure et l'on propose d'autres théories sur l'origine du bienheureux (4). Du moment que Çākyamuni a donné à cette époque de notre monde la seule révélation directe du Dharmakāya, il constitue un intermédiaire presque obligé entre nous et les buddhas mythiques : l'*Amitāyur-dhyāna* nous le montre dans l'exercice de ce rôle, et c'est sa parole qui, recueillie dans le sūtra, perpétuera la connaissance du chemin de la Terre pure.

---

(1) *Buddhist Mahayana Sutras*, Part II, p. 168.
(2) *Ibid.*, Part II, p. 15.
(3) *Ibid.*, Part II, p. 188.
(4) E. g. *Lotus*, ch. VII ; Burnouf, p. 113 ; Kern, p. 177-178.

Il faut sans doute distinguer deux tendances dans le texte. On peut obtenir le salut, semble-t-il, soit par la force étrangère [1], soit par les pratiques religieuses ordinaires du Mahāyāna, s'il s'y joint le désir d'aller renaître auprès d'Amitābha. Ce deuxième aspect de l'amidisme semble plus proche de l'orthodoxie que la doctrine du salut par la pensée unique [2]. Tout est conservé des croyances communes, l'enseignement transcendant de Çākyamuni restant le centre saint de la religion, mais on adjoint à la théorie classique du nirvāṇa un séjour préalable aux terres heureuses. On pourrait montrer que le *Saddharmapuṇḍarīka*, tout au moins dans sa recension développée, est en étroit rapport de doctrine avec l'*Amitāyur-dhyāna*. Tandis que le texte amidiste propose l'étude des sūtras vaipulyas comme un moyen d'atteindre à la Terre pure, le *Lotus* établit que ceux qui le méditeront et le réciteront, s'en iront naître au paradis d'Amitābha, quand bien même dans cette dernière existence terrestre ils auraient assumé un corps de femme. « L'être, quel qu'il soit, du sexe féminin, ô Nakṣatrarājasaṃkusumitābhijña, qui, après avoir entendu, dans les cinq cents dernières années [du kalpa], ce chapitre de l'ancienne méditation de Bhaiṣajyarāja, s'en rendra parfaitement maître, après être sorti de ce monde, renaîtra dans l'univers Sukhāvatī où le bienheureux tathāgata Amitābha, vénérable, etc., se trouve, réside, vit, existe, entouré d'une troupe de bodhisattvas ; et il reparaîtra dans cet univers assis sur un trône formé du centre d'un lotus. . . Il verra des tathāgatas en nombre égal à celui des sables de soixante et dix Ganges. . . et ces bienheureux buddhas lui témoigneront ainsi leur approbation : « Bien, bien, ô fils de famille ; il est bien qu'après avoir entendu cette exposition de la loi du *Lotus de la bonne loi*, qui a été faite sous l'enseignement du bienheureux Çākyamuni, dans la prédication du Tathāgata, vénérable, etc., tu l'aies lue, méditée, examinée, saisie avec ton esprit et expliquée à d'autres créatures. » [3]

Il semble que, selon ces conceptions, l'amidisme lui-même soit contenu dans la grande révélation transcendante qu'a spécifiquement donnée, à cette époque du monde où nous sommes encore, la concentration momentanée du Dharmakāya dans la personne de Çākyamuni. C'est pourquoi l'action de l'*Amitāyur-dhyāna* est constamment menée par le Buddha du Gṛdhrakūṭa, ce dont la tradition de Touen-houang paraît provenir. Il convient de rappeler qu'à Long-men plusieurs inscriptions commémorent l'édification par de pieux amidistes d'une statue de Çākyamuni : par la vertu de cette fondation ils pensaient s'assurer, eux et leurs parents, de renaître à la Sukhāvatī d'Amitābha. « La femme pure et croyante, la king-fei Tchou... a fait avec respect

---

(1) Demiéville, *Versions chinoises* ..., p. 233 (la force étrangère, *t'a-li* 他力).

(2) *Ibid.*, cf. l'excellente étude, p. 231-246, où l'auteur réunit une précieuse documentation sur les plus anciennes expressions de ces théories.

(3) Burnouf, p. 251 ; Kern, p. 389-390.

une statue de Che-kia (Çākyamuni). Grâce à ce faible acte méritoire, elle espère obtenir que son père et sa mère défunts aient leurs naissances futures dans la région d'Occident, dans le royaume de la joie merveilleuse. » [1]

On entendra mieux ces monuments épigraphiques et artistiques si l'on est sensible aux circonstances qui se sont trouvées à leur origine. Chavannes nous a montré que l'art rupestre de Yun-kang est né du souvenir des désastres récents où l'existence même du bouddhisme chinois s'était trouvée menacée. « En 446, à l'instigation de T'souei Hao, conseiller de l'empereur, une persécution terrible avait été dirigée contre la religion bouddhique ; avec un acharnement dont il n'y avait pas encore eu d'exemple, on s'était efforcé de la supprimer et on avait commencé par détruire toutes les statues qui étaient un objet de culte. » [2] On a taillé le roc pour mettre l'essentiel de la religion à l'abri de ses ennemis. On voit là l'importante conception des *temps difficiles* où, périodiquement, quand se perd le souvenir du dernier buddha, les calamités publiques vont de pair avec le déclin de la religion : c'est ce que la croyance hindoue exprime de son côté par la métaphore du taureau Dharma qui perd ses membres. Les fondations pieuses de Touen-houang sont inspirées, selon Petrucci, par « le vœu constant de la malheureuse population... Pour que l'empire soit en paix ! » [3] — « Un officier, Yang Tong-yu 楊洞芋, a fait graver un fort mauvais xylographe de Samantabhadra. Il portait le titre de *tsie-tou-ya-ya* 節度押衙 dans l'armée kouei-yi en garnison à Touen-houang. Les motifs de son vœu sont clairement indiqués dans l'inscription. Il demande que les frontières soient tranquilles, que tous les hommes occupés de leurs affaires ne s'adonnent ni aux complots, ni aux troubles. Il demande que les grands feux qu'on allumait dans les postes isolés des frontières pour annoncer quelque danger imminent et avertir de proche en proche les gardiens du *limes* chinois, garantissent la sécurité la plus parfaite ; que l'empire soit en paix; que son chef, le t'ai-pao du district, jouisse d'une vie longue comme celle de la grue. Si l'on tient compte de ce que les hommes demandent aux dieux de les garantir précisément contre les souffrances les plus communes, on se rendra compte que le séjour à Touen-houang manquait de sécurité et que la vie de ces officiers et de ces magistrats était incertaine, traversée de beaucoup d'alarmes. » [4]

---

(1) Chavannes, *Mission archéologique*, p. 414 (estampage n° 248) ; cf. p. 395 (est. 172 et 173), p. 435 (est. 301), p. 493 (est. 406). Trois sur cinq de ces documents portent le nom de donatrices, et l'un des deux autres nous apprend que la statue de Çakyamuni fut érigée au bénéfice de la femme défunte du donateur. Est-ce une coïncidence, qu'explique peut-être la prédominance, à Long-men, des donations féminines, ou bien le texte du *Lotus* encourageait-il les donatrices à représenter un buddha qui leur promet la naissance bienheureuse, à condition d'étudier le sūtra ?

(2) *Ibid.*, p. 296.

(3) *Serindia*, III, p. 1397.

(4) *Ibid.*, p. 1396.

Les bouddhistes de la Chine du Nord et ceux de l'Asie centrale pouvaient donc se croire aux temps de la corruption du kalpa. « Çākya apparut dans le passé, et, regardant en haut en nous dressant sur nos orteils pour voir ses talons [au moment où il s'en va], nous ne parvenons pas à remonter jusqu'à lui ; Maitreya descendra ici-bas dans l'avenir, et, nous baissant avec l'espoir d'apercevoir ses pieds [au moment où il arrive], nous avons peine à l'atteindre. Le fait que nous nous trouvons être ou trop tôt ou trop tard constitue pour nous un obstacle ; soit que nous avancions, soit que nous reculions, nous ne rencontrons personne. » (1) Ces graves préoccupations passaient certainement par dessus les oppositions d'écoles : le bouddhisme tout entier était en jeu.

Le mal vient de l'éloignement chaque jour accru où nous sommes de la révélation donnée par Çākyamuni. On en peut tirer, quant au culte de ce buddha, deux conséquences contraires. On a dû s'adresser ailleurs, et ce fut là sans doute la fortune d'Avalokiteçvara, dont l'activité paraît indépendante de ces mouvements périodiques de la religion. Mais on a pu, d'autre part, s'attacher à la personnalité transcendante du Buddha historique. Toute révélation procède de lui, parce qu'il a réuni en soi momentanément, sous les yeux des disciples élus, le Dharmakāya. Nous avons vu que cette révélation est en réalité libre de tous les liens de la durée, extérieure à notre monde : on peut donc considérer qu'il la donne toujours. Il n'est pas plus loin de nous qu'il ne le fut d'Ānanda. La seule différence est qu'il se manifestait alors dans un corps humain, tandis qu'il faut aujourd'hui s'ingénier à trouver un chemin qui nous conduise en esprit au Gṛdhrakūṭa surnaturel, où, selon notre *Lotus*, il réside encore. C'est sans doute la fin que se propose essentiellement l'art bouddhique du Nord, de Yun-kang à Long-men.

On n'a, dans l'épigraphie chinoise, que l'embarras de choisir entre des textes également explicites. Nous avons cité l'inscription de 543. « Le corps de la Loi n'a pas de forme... on a ciselé la pierre de prix pour imiter la personne surnaturelle. » On nous dit ailleurs qu'ériger une statue, c'est « mettre un substitut à la place du Buddha ». La beauté merveilleuse du Buddha est un signe, mais aussi un instrument de sa mission. La majesté, le simple aspect de ses lakṣaṇas sont constamment efficaces : on le voit bien dès sa rencontre avec les cinq ascètes au Mṛgadāva. On a reconnu la même vertu à ses images. Il semble que, dans cette croyance, l'émotion esthétique ne soit point séparée du sentiment religieux, ou plus simplement de la foi : « Que ceux qui admirent la Loi, à cause de ceci, soient éclairés et comprennent ! » (2) ; « Que tous ceux qui verront (cette statue) en passant soient pénétrés de la

(1) Chavannes, *op. cit.*, p. 346.
(2) *Ibid.*, p. 463.

féconde influence de la pluie de la Loi. » (1) « Quand il y aura des gens qui rendront hommage à ses pieds et qui lèveront les yeux avec admiration vers son visage vénérable, il n'est aucun d'eux qui ne sentira ses poils se hérisser de crainte respectueuse et son cœur s'ouvrir de large compréhension. » (2)

Le principe de ces conceptions est assez apparent. La personne même de Çākyamuni n'a été qu'une image. Tous les caractères spécifiquement propres à donner accès au Dharmakāya s'y sont trouvés réunis au bénéfice de ceux qui le virent alors. Si l'on reproduit ces caractères, on peut penser qu'un reflet de la personnalité transcendante viendra animer l'objet saint qui les porte. Il est essentiel, selon l'iconographie indienne, qu'il y ait communication de nature entre la divinité et la statue, ce qu'assure la méditation initiale où l'artiste, avant l'œuvre, se pénètre des lakṣaṇas du dieu pour s'identifier à lui. Quand on eut sculpté les premières images du Buddha, dit une inscription, « ce fut comme si on avait gravi la montagne jusqu'à son sommet et remonté le cours d'eau jusqu'à sa source. » (3) « Lorsqu'on contemple de près les précieuses marques distinctives (lakṣaṇas), c'est une majesté comme si la personne entière du Buddha était présente... Le K'i-chö (Gṛdhrakūṭa) est devant nos yeux. » (4) On prétend donc, par la méditation sur ces images, se rendre en esprit à l'assemblée du Buddha transcendant que décrit le chapitre XV du *Lotus*. « Ainsi, lorsque nous contemplons l'excellence du corps de la Loi, les huit périls se dissipent; lorsque nous entendons les enseignements de la grande intelligence, les six cieux peuvent être dépassés. Si ce n'est celui qui est l'absolu et le véritable, qui pourrait être comparé à cela ? » (5)

L'étude attentive de ces documents fait ressortir un autre point important : c'est le grand soin que l'on apporte à rattacher toutes les représentations du Buddha aux traditions iconographiques de l'Inde. Chavannes a su retrouver, avec son ordinaire perspicacité, « des statues du Buddha *comme celles* du roi Udayana » dans « les statues du roi Yeou-tien » que mentionnent cinq inscriptions. C'est l'image de santal ou d'or que le roi fit façonner quand le Buddha quitta cette terre pour se rendre au ciel des Trayastriṃçças, afin d'y instruire sa mère (6). On sait que, selon Hiuan-tsang, cette statue joue un rôle considérable dans les légendes du Nord : elle serait venue à travers les airs jusqu'à Khotan. « Quelle que fût son origine véritable, note Chavannes, la statue qui se trouvait à Khotan fut le prototype de nombreuses représentations du

(1) CHAVANNES, *op. cit.*, p. 492.
(2) *Ibid.*, p. 347.
(3) *Ibid.*, p. 514.
(4) *Ibid.*, p. 340.
(5) *Ibid.*, p. 341.
(6) *Ibid.*, p. 392.

Buddha. » On compare ailleurs une statue du Maître à l'ombre qu'il laissa dans la caverne de Nāgarahāra [1].

L'épigraphie de Long-men appuie donc les représentations du Buddha de toutes les références qui peuvent en garantir la fidélité. Peut-être faut-il voir dans ces précautions plus que le simple souci de la ressemblance. En faisant, par diverses voies, remonter la tradition iconographique jusqu'à la sainte personne de Bhagavat, n'entend-on pas assurer la transmission d'une influence directement communiquée par lui à la première image ? Après le nirvāṇa, « on sculpta le précieux visage dans la pierre de prix parfumée. Si l'influence et le modèle ne disparurent pas, c'est grâce à cela. » [2] L'importance que l'on attache au fait que le Buddha nous ait laissé son ombre, le transport au ciel de l'artiste que Maudgalyāyana envoie faire le portrait du Buddha sur le saint modèle même [3], peuvent indiquer que la vertu des statues procède d'un contact initial avec lui. C'est, en tout cas, ce qui apparaît très clairement dans Hiuan-tsang. « Quand Jou-lai (le Tathāgata) fut descendu du palais des dieux, la statue que l'artiste avait sculptée en bois de santal se leva et alla au-devant de l'Honorable du siècle. L'Honorable du siècle lui dit d'un ton bienveillant : « Êtes-vous fatiguée d'instruire (les hommes) ? Éclairez et guidez les dernières générations, c'est là le plus ardent de mes vœux. » [4] C'était lui conférer un pouvoir surnaturel, dont on croyait sans doute trouver un reflet dans les copies de la statue. La série des images qui procèdent de cette tradition est donc comme animée par le contact initial.

On se réfère constamment à la personne historique du Maître et on nous donne ses *traces*, c'est-à-dire en somme sa vie, comme « les bases de la bonne voie. » [5] Les traces qui, nous dit-on, disparaissent à Kuçinagara, représentent la suite des manifestations que le Buddha a données de sa personne. « Si l'éclat divin ne les avait pas illuminés, les chiliocosmes seraient restés plongés dans [la tristesse] d'une nuit éternelle ; si les vestiges [sacrés] ne s'étaient pas trouvés là, les êtres périssables auraient gardé dans leur bouche (sans la formuler) la confession de leurs actes contraires à la doctrine. C'est pourquoi le Tathāgata répondit à toutes les causes en manifestant ses traces. » [6] Il y a là cependant plus qu'un simple rappel de son passage en ce monde : on admet que quelque chose de sa personnalité transcendante reste attaché aux lieux où sa forme humaine s'est montrée. Certaines statues reçoivent leur pouvoir surnaturel de ce que la tradition les fait dériver d'une image à laquelle le Maître aurait conféré ce pouvoir. Mais il faut bien concevoir que le buddha

---

(1) CHAVANNES, *op. cit.*, p. 340.
(2) *Ibid.*, p. 362.
(3) *Ibid.*, p. 422 ; cf. p. 488.
(4) *Mémoires* (JULIEN), I, p. 284-5 et notes (tradition de la statue d'or).
(5) CHAVANNES, *op. cit.*, p. 504.
(6) *Ibid.*, p. 486.

Çākyamuni des légendes n'est lui-même qu'une manifestation de l'absolu, une effigie qui naît en un point du monde par le jeu de facteurs transcendants. En plaçant une image de ce corps factice au point même où il s'est historiquement manifesté, on se trouve dans les meilleures conditions pour recueillir l'influence transcendante : le lieu et le support matériel qu'on lui offre, réalisent autant qu'il se peut les circonstances où l'on sait qu'elle est descendue dans la personne de Çākyamuni. « Quand le grand Illuminé eut quitté ce monde impur, tous les êtres vivants pensèrent qu'il était séparé d'eux ; ils recherchèrent des endroits convenables et sculptèrent des images ; alors l'accord (de ces images avec le Buddha véritable) fut réalisé en n'importe quel lieu : ce fut comme si on avait gravi la montagne jusqu'à son sommet et remonté le cours d'eau jusqu'à sa source. » Ce texte, que nous avons déjà cité, montre nettement deux degrés dans la tradition iconographique. En premier lieu, on obtient des images efficaces par le choix du lieu convenable. Une fois que l'on a atteint par ce procédé la personne transcendante, on peut en emporter partout un reflet, sans doute par le moyen d'une copie. L'importance capitale du site où le Buddha a produit la manifestation que répète l'image, se montre dans le choix des emplacements propres à recevoir les répliques de celle-ci. « Il passa en revue tous les endroits pour choisir la région où étaient concentrées les influences divines. Considérant que, parmi tous les souverains qui ont établi leur domination, ceux qui ont eu une politique habile n'ont pas manqué de se décider à choisir pour capitale le pays central ; considérant aussi que, dans les existences des mille buddhas, celles où ils atteignirent à la sagesse ne se trouvèrent jamais placées dans des pays frontières, il constata que cette région de San-tch'ouan était en réalité celle où se réunissaient les six directions de l'espace. » (¹) Ces considérations sont celles mêmes qu'exposent tous les textes du cycle de Mahābodhi : le site ainsi choisi par le roi de Wei se trouve par là identifié à celui du Vajrāsana. « Les habitants jeunes et vieux du quartier Sseu-chouen, dans la sous-préfecture de Ho-nan, dépendant de l'arrondissement de Lo » ont, eux aussi, confié à la pierre de Long-men les raisons de leur choix. « En avant, (ce lieu) fait face au courant pur (de la rivière) ; en arrière, il se repose sur les montagnes accumulées. Entouré comme d'une ceinture par le voisinage des bois, il est tout proche de l'élégance de la capitale. Telle la montagne K'i (Gṛdhrakūṭa) qui touche à la ville royale (Rājagṛha) ; tel le jardin donné (Jetavana) qui s'appuie sur le royaume de Wei (Çrāvastī). » (²)

On transporte en Chine la terre sainte du bouddhisme : on sait que c'est là une donnée tout à fait générale, et que, notamment en Indochine, on a toujours pensé retrouver dans le pays même une réplique de la configuration

(¹) Chavannes, *op. cit.*, p. 339.

(²) *Ibid.*, p. 346.

religieuse de la métropole ; le fait est universellement attesté par l'application de noms indiens ayant une signification essentiellement religieuse (Gaṅgā, Hiraṇyavatī, etc...) aux rivières, aux montagnes et aux régions comme aux villes. On peut croire qu'on voulait ainsi se donner un appareil d'influences surnaturelles qui reproduisît ce qu'on trouvait aux pèlerinages de l'Inde centrale. En reconstituant le site, on rend à l'image l'équivalent des circonstances sur lesquelles s'est appuyée la manifestation même de la personne divine. Cette théorie s'éclaire d'une belle remarque de Chavannes : « Si, dans l'image, il y a quelque chose du Buddha..., on comprend pourquoi un grand nombre de dédicaces sont datées du huitième jour du quatrième mois; ce jour est, en effet, la date traditionnelle de la naissance du Buddha ; et, de même que actuellement ce jour est celui où on lave les statues bouddhiques, parce que le Buddha fut baigné aussitôt après sa naissance, de même c'est à cette date que volontiers on dédiait une statue en la faisant naître au même jour que le Buddha. On imite de la sorte pour l'image ce qui s'est passé autrefois pour la personne. » [1] Il était donc essentiel de s'accorder, en quelque manière par le temps et par le lieu, avec les événements dont la statue est le symbole.

* * *

Si l'on veut bien se reporter aux premières pages de cette étude, on y rencontrera plusieurs données importantes qui paraissent répondre assez exactement à cette interprétation. Nous avons constaté la remarquable popularité, au centre même du mahāyānisme le plus évolué, des petites figurines volontiers réunies en une pièce unique, où se reconnaît la réduction des huit grandes scènes qu'on adorait aux lieux saints. Selon l'heureuse formule de M. Cœdès, ce ne sont point des images du Buddha, mais toujours l'image d'un buddha déterminé. Il semble bien que ces traditions confirment et éclairent l'assertion du donateur de Long-men, qu'on rechercha des endroits convenables pour sculpter des images et que, de ce fait, on put par la suite avoir partout des statues où « l'accord » avec le Buddha véritable était réalisé. Les « endroits convenables » ne sont sans doute pas autre chose que les huit emplacements éminemment sanctifiés par le Maître, et qui en conservaient au plus haut degré l'imprégnation. Ce qui restait en ces lieux de la personnalité transcendante fut comme fixé dans l'image originale, et ses copies en emportaient un reflet. C'est donc mieux qu'un simple souvenir de pèlerinage, mieux qu'une simple œuvre d'art, qu'il faut reconnaître dans les stèles pālas, dans les peintures de statues identifiées par Petrucci et peut-être même déjà dans certaines des empreintes votives. On dut les considérer

---

[1] Chavannes, *op. cit.*, p. 558.

comme de petits foyers, gardant pour ainsi dire un éclat des grandes forces actives concentrées aux sanctuaires privilégiés de l'Inde. « Le surnaturellement Illuminé est vaste et profond ; l'incorporel est véritable et s'étend partout. Ses traces sont les bases de la bonne voie... Quoiqu'une statue, reflet (du Buddha), ne soit que bien peu de chose, les dimensions du bonheur qui en résulte sont considérables. » [1]

Nos plaquettes de pierre sont le symbole de conceptions très éloignées du point de vue purement historique duquel le Petit Véhicule, ou plutôt ses adeptes actuels, considèrent la légende du Buddha. L'anecdote dont quelques traits servent à caractériser la statue qu'on veut reproduire, est ici la moindre préoccupation du sculpteur. Nous avons vu qu'un miracle aussi petit que le miracle au singe lui suffit, et que son véritable sujet est, en somme, une donnée géographique. On paraît atteindre maintenant à une connaissance plus intime des fins qu'il se proposait. Tout est subordonné à la croyance dans une réalité transcendante, qui fut autrefois le principe de l'apparition de Çākyamuni et qui n'est point diminuée en ce temps où nous sommes, mais ne se manifeste plus spontanément par l'instrument d'un buddha terrestre. Tout l'effort de l'art qu'inspire le Mahāyāna est d'imiter, par le lieu, le temps et la forme, les circonstances mêmes qui ont marqué la manifestation en un corps sensible de la vérité absolue. Le Dharmakāya, dit excellemment le *Çūrāṅgama-sūtra*, est partout présent, comme le feu subtil [2]. L'air est tout entier traversé par un feu invisible qui, reçu et concentré par une lentille, enflamme une mousse sèche. De même, le Dharmakāya peut se manifester en un point quelconque, puisqu'il est en tout, mais il faut l'atteindre.

Çākyamuni a donné à cette époque du monde la seule révélation complète qu'elle en doive obtenir. La persistance de cette conception ancienne sous les systèmes mythiques les plus complexes semble attestée par la prédominance, au centre même où s'élaboraient ces systèmes, des représentations du Buddha historique, tenues probablement pour l'un des instruments essentiels de l'initiation transcendante, ou du moins pour l'un des meilleurs secours qui s'offraient à cette fin. On concentrait un reflet du Dharmakāya, pour suivre la formule du *Çūrāṅgama*, dans un objet fait à la ressemblance du Nirmāṇakāya, instrument de la révélation initiale. En dernière analyse, on représentait sur les tablettes pālas comme en Asie centrale et dans la Chine du Nord, la Loi elle-même, la religion tout entière sous les traits de sa dernière manifestation humaine : les collections de statues figurées sur les tablettes votives et les grandes illustrations rupestres des sūtras constituent deux séries iconographiques qui se rejoignent dans leurs intentions. On ne peut plus s'étonner de

(1) Chavannes, *op. cit.*, p. 504.

(2) Traduction de Beal dans *A Catena of Buddhist Scriptures* (1871), p. 335. Nanjio, nº 399 : *Buddhabhāṣita-çūrāṅgama-samādhi-sūtra*.

retrouver la prédication transcendante de notre Buddha au centre des peintures de Touen-houang et de celles mêmes qui s'appuient sur des textes amidistes. En étroit accord avec les livres fondamentaux de cette foi, qui font tous de Çākyamuni l'introducteur à la connaissance de la doctrine particulière, on est conduit à restituer un culte étendu des images du Buddha humain, où l'on a pu voir un des moyens d'atteindre à la Sukhāvatī, comme jadis Vaidehī, par le pouvoir du Maître.

Les peintures, selon l'interprétation que nous proposons, nous font apercevoir en ce dernier le simple *support* du Dharmakāya, c'est-à-dire que le corps glorieux accompagne, plutôt qu'il n'émet, l'enseignement où se manifeste spontanément l'absolu, au premier degré de la spécification. Le buddha Çākyamuni, sous son aspect transcendant, est avant tout le symbole de l'unité de la doctrine, parce qu'il représente, à notre égard, la communication la plus complète et la plus ample qu'on puisse obtenir de l'activité du Tathāgatagarbha, communication qui fut le fondement de la religion tout entière, y compris les doctrines particulières de l'amidisme et des autres terres pures.

Ainsi, du moment qu'on a cru retrouver dans les statues des lieux saints une trace du pouvoir attribué à leur lointain modèle, il était naturel qu'on leur demandât encore l'accès aux Sukhāvatīs : la fondation d'une image du Maître historique, à l'imitation des pièces saintes, pouvait y aider. Les inscriptions de Long-men semblent procéder de ces conceptions. On se rappelle, d'autre part, que nous avons rencontré dans les inscriptions de Bodh-Gayā, un culte de la statue consacrée qui comportait une véritable méditation sur l'image, dans l'espoir, semble-t-il, d'une naissance céleste ; le nom d'Amitābha n'est point mentionné, mais on y trouve bien le principe de la naissance « au séjour des vrais saints » grâce au culte rendu aux vestiges de Çākyamuni. Ces croyances reposent sur un fond très ancien. Comme le note M. Demiéville, on lit dans le *Mahāparinibbānasutta*, D. N., XVI, v, 8 : « Tous ceux qui meurent avec un cœur croyant en se rendant en pèlerinage à ces lieux saints (*cetiya*) renaîtront après leur mort, le corps étant dissous, au ciel bienheureux », et dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (TT., XVII, 2, 84b-85a) : « Ô vous, bhikṣus ! Il y a dans cette région quatre lieux auxquels des hommes ou des femmes à la foi pure [upāsaka, upāsikā] doivent constamment, jusqu'à la fin de leur vie, penser sans cesse, et qui doivent donner naissance en eux à des pensées de vénération. Quels sont les quatre ? Le premier est le lieu où naquit le Buddha ; le deuxième celui où il accomplit l'éveil correct ; le troisième celui où il fit tourner la roue de la Loi ; le quatrième celui où il entra dans le grand Nirvāṇa. Si l'on peut, ou bien adorer en personne ces quatre lieux, ou bien y vouer de loin sa pensée fervente et son ardente diligence, et qu'ils donnent naissance à des pensées incessantes de foi pure, on obtiendra nécessairement, après la fin de la vie, de naître au ciel. » (Commentaire :) « Si l'on se rend dans les régions occidentales et que

l'on voie personnellement les lieux où résida le Tathāgata au cours de sa vie entière pendant plus de cinquante ans, ces lieux sont au nombre de huit : 1° celui de la naissance ; 2° celui de l'accomplissement de la voie ; 3° celui de la rotation de la roue de la Loi ; 4° celui du mont du Pic du Vautour ; 5° celui de la ville Étendue-imposante [Vaiçālī] ; 6° celui de la descente du ciel ; 7° celui du jardin d'arbres de Jeta ; 8° celui du Nirvāṇa de la forêt [d'arbres] doubles [Sālavana]. » (1) Ceci touche à plusieurs questions de grande importance, notamment aux relations anciennes des deux véhicules. Des problèmes aussi généraux n'admettent que des solutions d'ensemble, et il serait vain d'introduire ces vastes objets dans une étude comme celle-ci. Il peut être utile, cependant, d'en fixer quelques points secondaires.

Tout d'abord, il est clair qu'on trouve le principe des tablettes pālas dans les croyances dont témoigne le Vinaya des Mūlasarvāstivādin. Faute de pouvoir se rendre aux lieux saints, on doit y vouer de loin sa pensée fervente. Peut-être la grande pierre de Baragaon permettait-elle de réunir dans une *pensée unique* les huit images essentielles ; les tablettes en portaient aux fidèles éloignés une réduction où demeurait, nous l'avons vu, une trace du prestige surnaturel. La peinture sur laquelle Petrucci a reconnu des statues de l'Inde s'inspire sans doute de préoccupations analogues. Le culte des huit sites sacrés est trop connu pour qu'il faille insister. On doit seulement répéter que l'essentiel, à notre point de vue, est le soin remarquable qu'on semble avoir apporté à réaliser par la fidélité de l'image et, dans certains cas, par le choix du site, voire par la date de la fondation, une mise en scène qui reproduisît le fait religieux initial. Si l'on a pensé recueillir ainsi une influence transcendante, nous devons en conclure que le site original lui-même, avec son appareil sacré, était un simple appui offert à l'esprit pour s'élancer vers une réalité cachée.

Le culte de Çākyamuni nous apparaît ainsi moins comme un pieux souvenir que comme le point commun où se suspendaient toutes les croyances divergentes. Les images continuaient ou plutôt soutenaient son œuvre, en occupant à cette époque la place que toutes les sectes attribuent, dans le passé, à sa personne au centre de la révélation historique dont proviennent également tous les sūtras des doctrines particulières.

* * *

Ces pratiques cultuelles sont anciennes et leur origine se place probablement à l'époque mal connue où s'est préparé le schisme. On est trop souvent porté à se représenter le Hīnayāna, à toutes les époques de l'histoire, dans les formes nettes où il se trouve fixé au sortir de la controverse. Mais il a dû affirmer bien des thèses, moins par un développement de ses vues initiales que

(1) P. Demiéville, *op. cit.*, p. 232, note 6.

contre celles de l'adversaire : il se définit en fonction de ce dernier. Si l'on cherche à remonter aux origines, et même s'il faut, moins le nom, l'identifier en gros avec le bouddhisme archaïque, il a sans doute vécu plus librement avant de s'être reconnu des contradicteurs dans le sein de la religion commune. Avant la rupture, le mouvement dont sortirent les écoles nouvelles a pu l'entraîner, sur certains points, plus loin qu'il n'est resté ensuite, quand on vit où menait l'évolution commencée. En tout cas, pour ce qui touche à notre sujet, la naissance au ciel n'implique naturellement pas, dans la pensée ancienne, qu'on y doive rencontrer le Buddha ; dans ces conditions, il était aisé d'admettre, sans sortir de l'orthodoxie, qu'elle pût s'acquérir par un culte rendu aux lieux saints. La croyance en un ciel où règne le Buddha Lokottara, puis la doctrine des Sukhāvatīs sont peut-être sorties de ces données primitives.

Les théories nouvelles sont étroitement subordonnées à la spéculation sur la personne du Buddha. Il n'est pas surprenant que le culte se soit trouvé essentiellement attaché aux sanctuaires où l'on vénérait les traces de son passage en ce monde. Tant qu'on a cru que le Maître s'était dissous tout entier dans le nirvāṇa, on ne pouvait chercher auprès de ses reliques rien de plus qu'une sorte de *contagion de l'exemple* : on a toujours accordé une puissance édifiante au récit des circonstances de la vie, et ce qui les rappelait devait participer de cette efficacité. A vrai dire, tout l'événement de la conversion ou de la simple édification se développait foncièrement dans le fidèle lui-même. Le fait était intime et nullement magique. Cela paraît assez bien s'accorder avec les formes de culte retrouvées sur les monuments anciens, où le Buddha n'est point représenté.

La tradition qu'établit l'épigraphie chinoise semble admettre que l'on a construit ensuite les statues pour concentrer et contenir ce pouvoir mal défini, mais reconnu de longue date aux sites sacrés, principalement par la piété populaire : « Il est essentiel de rechercher l'image lumineuse afin d'éclairer les vrais vestiges » [1]. En étendant un peu les vues admirables de Chavannes, nous nous sommes fait une idée assez précise de la valeur qu'on attribuait à ces monuments. On s'attachait, par le choix des circonstances, à réaliser l'accord avec le principe transcendant, jadis incarné dans la personne humaine du Maître : la statue était un objet que l'on préparait à en recueillir le reflet. On peut se demander si cette pratique d'appeler un double surnaturel dans des effigies sacrées n'est pas l'origine première des statues du Buddha : il semble bien qu'on doive en faire honneur à l'école qui tient, selon le *Kathāvatthu*, que le Bienheureux réside au ciel Tuṣita et n'a envoyé en ce monde qu'un reflet de son corps [2]. Cette hypothèse éclaicirait, si elle se confirmait,

---

[1] Chavannes, *op. cit.*, p. 416.

[2] Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids, *Points of controversy*, Pāli Text Society, 1915, p. 323.

un point encore obscur. Dès qu'on ne croit plus à l'anéantissement véritable du Buddha, dès qu'on l'installe au-dessus de ce monde, dans sa forme surhumaine que n'atteint point la dissolution de son corps terrestre, on peut prétendre retrouver quelque communication avec lui par la confection d'images où sont reproduits tous les caractères de son ancienne manifestation. Voilà une grande révolution qui, par les changements profonds qu'elle dut amener dans le culte, a pu déterminer la brusque transformation des traditions iconographiques. On reconnaît généralement que les doctrines attestées dans les monuments où paraît pour la première fois l'image du Buddha sont proches du mahāyānisme. Nous verrions ainsi dans l'ensemble des premières illustrations où se montre le Maître un grand *Lalitavistara*, au sens propre du mot, c'est-à-dire un développement des jeux de la personne surnaturelle incarnée dans le Buddha humain. Cet art aurait présenté aux fidèles les scènes de la vie de Çākyamuni, mais seulement pour les conduire vers la compréhension de son être transcendant.

Sans entrer plus avant dans cette interprétation hypothétique, il suffira que l'on ait attiré l'attention sur la possibilité de restituer, à une haute époque, les éléments d'un culte transcendant des statues de Çākyamuni. Son ancienneté et son intime accord avec le mouvement des croyances expliquent que ce culte se soit conservé, comme on a dû le constater, même sous le foisonnement des systèmes mythiques.

***

Nous pensons, sur des indices divers dont plusieurs apparaissent dans cette étude, que le culte des lieux saints, où présidaient les images du Buddha historique, a longtemps préservé l'unité de la religion, plus étroitement peut-être que certains auteurs ne l'ont cru. Chaque secte paraît avoir entouré ces images de pratiques où s'exprimaient ses vues propres. La vénération populaire devait être très attachée aux formes traditionnelles et c'est sans doute pour cela que les différentes écoles ont eu le souci de se présenter comme une simple interprétation de la grande figure historique. Nous donnerions volontiers le nom de mahāyānisme moyen à cette phase de l'histoire des doctrines, caractérisée, conjointement avec la diffusion de la théorie des Terres pures, par la prédominance de la personne transcendante du Buddha, atteinte à travers ses vestiges consacrés. C'est du moins une hypothèse de travail que nous proposons et qui rend assez bien compte des faits.

Il semble que le Buddha historique ait rapidement perdu de son importance au profit des Buddhas mythiques dès que l'Islam eut coupé l'Extrême-Orient de l'Inde, puis renversé le bouddhisme sur ses fondements mêmes. L'étude de cette évolution demanderait une connaissance approfondie du bouddhisme chinois et japonais. Les documents qui nous sont accessibles présentent cependant quelques faits assez instructifs, dont le sens général nous porte à croire

que plusieurs attributs traditionnels de Çākyamuni ont été transmis à des êtres mythiques, considérés jadis comme un reflet de sa personne. On conserve, dans la théorie nouvelle, la notion de l'identité fondamentale du Buddha historique et, par exemple, d'Amitābha, mais le premier perd de son importance, et nous voyons le second se substituer à lui dans la légende et dans l'image. C'est maintenant Çākyamuni qui tend à l'abstraction. Sans doute cette évolution se laisse-t-elle assez bien expliquer : il n'est plus entouré dans la conscience religieuse du prestige que lui valaient les grands pèlerinages où tout l'appareil sacré en faisait comme une réalité tangible.

Une figure très intéressante du bouddhisme postérieur est le *Yamagoshi-Amida*, auquel un savant japonais a consacré une belle étude dans le numéro de juillet 1915 de *Kokka* [1]. « Les plus remarquables des vieilles peintures représentant le dieu Amida dit de Yamagoshi, c'est-à-dire Amitābha apparaissant au milieu des montagnes, entouré de bodhisattvas, sont conservées l'une au temple de Zen-rin-ji de Kyôto (*Kokka*, n° 156), une autre au temple de Konkaï-Kômyô-ji de Kyôto. . . Le présent tableau qui paraît dater du XIIe siècle peut être estimé supérieur aux deux autres. » L'origine de ces représentations serait une vision qu'aurait eue le prêtre Eshin 惠心 (Xe siècle), à un endroit qui porte le nom de Yokawa. Selon cette tradition, Amida Yamagoshi serait originaire du Japon. L'auteur ne s'y range point et se réfère, au contraire, avec beaucoup de bonheur, aux traditions de Touen-houang, où l'on voit un buddha surgir à mi-corps au-dessus d'une montagne [2]. Mais à Touen-houang ce buddha est Çākyamuni. On le rencontre, en effet, dans l'illustration de la légende de Vaidehī, qui suit fidèlement le sūtra. La reine infortunée appelle le Buddha, du fond de sa prison, et il se montre ainsi à elle.

Amitābha, sous la forme de Yamagoshi, a donc remplacé Çākyamuni dans une tradition iconographique qui lui a conservé la mudrā du prototype : la dharmacakra- ou la vitarka-mudrā. Quand nous avons refusé de prendre les Buddhas enseignants de Touen-houang pour des représentations d'Amitābha, on a sans doute cru que l'on trouverait une forte objection contre nous dans les traditions japonaises qui connaissent des Amida en dharmacakra- et vitarka-mudrā. Il semble, au contraire, que ces données viennent à l'appui de notre hypothèse. Quand on n'a plus compris, ou quand on n'a plus accepté la prédominance de la figure transcendante du Gṛdhrakūṭa, que le culte des lieux saints ne soutenait plus, on lui a substitué Amitābha, tout en conservant ses traits essentiels à l'image. C'est ainsi que se serait constituée toute une iconographie où Amitābha prend des mudrās que ne lui reconnaît pas, semble-t-il, la tradition indienne.

---

[1] *Kokka*, n° 302, juillet 1915, p. 1 sqq.
[2] Cf. *Serindia*, II, p. 886.

Le progrès de notre étude nous permet de reprendre ici la théorie que nous avons exposée plus haut : quelques réserves qu'il y faut apporter nous feront mieux entendre la grande figure du prédicateur qui domine les illustrations de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra*. On n'a point à revenir sur sa signification primitive : elle doit être tenue, d'accord avec le texte, pour identique au Buddha du Gṛdhrakūṭa que représentent les images voisines (XXIVe ch. du *Lotus*, procession de Samantabhadra et Mañjuçrī, etc.), appuyées elles-mêmes sur la tradition de Yun-kang et de Long-men.

Ces considérations nous ont conduit à voir, au centre de toutes les peintures, l'assemblée transcendante que décrit le *Saddharmapuṇḍarīka* et que connaît aussi l'*Amitāyur-dhyāna*. Ce sont des scènes paradisiaques : le *Lotus* nous montre que l'assemblée du Gṛdhrakūṭa céleste est comme un paradis. « Lors même que les êtres voient et se figurent que cet univers est embrasé, alors même la terre de Buddha qui m'appartient est remplie d'hommes et de Maruts. — Ces êtres s'y livrent à des jeux et à des plaisirs variés ; ils y possèdent des koṭis de jardins, de palais et de chars divins ; cette terre est ornée de montagnes faites de diamant et pleine d'arbres couverts de fleurs et de fruits. » (1) Il ne s'agit donc pas seulement de voir le Maître au Gṛdhrakūṭa, on naît véritablement à sa terre de Buddha.

Les peintures de Touen-houang contiennent plusieurs données qui présentent des affinités bien remarquables avec les descriptions classiques des Sukhāvatīs. L'assemblée spirituelle du Buddha peut être conçue sous cet aspect, plus facilement qu'Amitābha sous les traits d'un buddha en dharmacakra-mudrā. On voit notamment à Touen-houang la représentation de lotus qui émergent d'un lac aux pieds du Maître ; des âmes en sortent sous la forme de petits enfants. On ne représenterait pas autrement la naissance auprès d'Amitābha. Mais on peut faire observer que la naissance sur un lotus est l'équivalent de la naissance au ciel dans la terminologie du bouddhisme (2). S'il faut comprendre, d'après le chapitre XV du *Saddharmapuṇḍarīka*, que les âmes naissent auprès du Buddha de l'assemblée transcendante, ce ne peut guère être autrement que sur un lotus. On voit d'ailleurs au chapitre XI une scène qui nous confirme dans cette vue. Mañjuçrī, qui vient de se rendre au Gṛdhrakūṭa, dit au bodhisattva Prajñākūṭa : « Approche un moment, fils de famille, que je te montre un prodige. » Et à peine cette parole fut-elle prononcée par Mañjuçrī Kumāra, qu'au moment même plusieurs milliers de lotus, sortis de l'océan, s'élancèrent dans les airs ; et sur ces lotus parurent assis plusieurs milliers de bodhisattvas qui, se dirigeant par la voie de l'atmosphère vers l'endroit où se

(1) Burnouf, p. 197 ; Kern, p. 308.

(2) Cf. par exemple Burnouf, p. 158 : « Dans quelque terre de Buddha qu'il renaisse, il y viendra miraculeusement au monde sur un lotus fait des sept substances précieuses, en présence d'un tathāgata. » Kern, p. 248.

trouvait la montagne de Gṛdhrakūṭa, restèrent suspendus dans le ciel ; c'étaient tous ceux que Mañjuçrī Kumāra avait disciplinés pour l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. » (1) C'est tout le procédé d'accès à l'assemblée transcendante qui nous est ainsi décrit, et l'on ne voit rien de plus à Touen-houang. On objectera peut-être que les peintures nous montrent des enfants sur les lotus, tandis que les êtres dont Mañjuçrī suscite la venue miraculeuse sont nommés des bodhisattvas. La signification exacte de la tradition n'est pas aisée à établir : pourquoi les âmes naissantes sont-elles non des enfantelets, mais de jeunes enfants qui paraissent souvent âgés déjà de quelques années ? Il nous suffira de rappeler que le *Saddharmapuṇḍarīka*, au chapitre cité, connaît cette donnée. Quand Prajñākūṭa, après l'arrivée des êtres miraculeux, demande à Mañjuçrī s'il est quelque créature qui puisse pénétrer le sens du sūtra, celui-ci lui présente « la fille de Sāgara, roi des Nāgas, âgée de huit ans, qui a une grande sagesse... » (2)

Les descriptions de la naissance auprès d'Amitābha dans les sūtras amidistes nous montrent les âmes assises sur leur lotus, et contemplant le divin centre du paradis. On remarque, au contraire, à Touen-houang, que plusieurs fois les petites âmes sont représentées sur la terre ferme, descendues de leur siège miraculeux et allant vers le Buddha, ce qui paraît mieux répondre aux récits du *Saddharmapuṇḍarīka*, où les personnages qui viennent rendre hommage au Maître vont l'honorer en faisant la pradakṣiṇā. Quand on voit, notamment sur la peinture Ch. LVI, 34 (3), deux enfants dans le costume de l'Asie centrale, marchant vers les pieds du prédicateur, on est enclin à reconnaître là une image des donateurs eux-mêmes auxquels leur mérite donne l'avantage d'aller voir le Buddha transcendant, comme l'annonce le chapitre XVI du *Lotus*.

Il faut pourtant reconnaître que ces compositions présentent un caractère d'ambiguïté assez manifeste. Si, d'un côté, nous pouvons presque superposer les images centrales de quelques *Amitāyur-dhyāna* à celles du *Saddharmapuṇḍarīka*, on rencontre à l'autre extrémité de la série des pièces dont la figure centrale est identique aux précédentes, mais qui l'entourent d'une scène très étroitement liée à la description particulière de la Sukhāvatī d'Amitābha. C'est surtout la peinture Ch. XLVII, 001 de la collection Stein (4), où l'on voit neuf lotus aux pieds du Buddha, chacun accosté d'une inscription qui nomme l'une des neuf catégories d'âmes destinées à naître, selon le sūtra, en présence d'Amitābha (上品上生, 中品上生, etc.). Ces traits appartiennent plutôt au paradis du Buddha mythique qu'à l'assemblée de la prédication transcendante.

(1) Burnouf, p. 159 ; Kern, p. 249.
(2) Burnouf, p. 160 ; Kern, p. 250.
(3) *Serindia*, II, p. 1080 *b*.
(4) *Ibid.*, II, p. 1049.

Certaines des compositions de Touen-houang échapperaient ainsi à notre interprétation, et leur grand buddha serait bien Amitābha, comme le voulait Petrucci. Mais la contradiction disparaît si l'on admet que la personne transcendante, qui se manifeste ainsi dans le Buddha historique, ait été dès Touen-houang identifiée à Amitābha. Çākyamuni ne ferait qu'un avec le Buddha mythique : c'est la thèse constante de l'amidisme moderne, qui explique notamment la genèse du Yamagoshi-Amida, à partir d'une image qui, à l'origine, figure Çākyamuni. Il est probable que cette identification est ancienne ; elle est peut-être déjà à la base de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra*. Celui-ci nous montre, en effet, Çākyamuni au Gṛdhrakūṭa. Or, quand Vaidehī le supplie de lui donner accès à une terre de bonheur, il lui dit simplement : « Sais-tu maintenant que le buddha Amitāyus n'est pas loin d'ici ? » Cela signifie essentiellement qu'Amitāyus jouit d'une nature spirituelle (1). C'est ainsi que se présente de son côté le Buddha transcendant du *Lotus*.

Nous sommes donc devant deux termes qu'il semble difficile de séparer : un Buddha Amitāyus, régnant dans un monde de l'esprit, près de qui Çākyamuni nous introduit et dont les origines sont obscures (on sait mal ce qui le distingue d'Amitābha) ; d'autre part, le Buddha transcendant du *Lotus*, régnant également sur un monde de l'esprit, révélé lui aussi au Gṛdhrakūṭa, et dont le caractère principal ressort d'un chapitre intitulé *Tathāgatāyupramāṇa*. A ces ressemblances de fond on peut ajouter, en se plaçant, il est vrai, à une époque moins haute, un détail assez significatif qu'on a déjà relevé sur les peintures. L'élément primordial du culte d'Amitābha, celui qui se laisse le moins aisément réduire aux formes communes du bouddhisme, paraît bien être la méditation sur le soleil couchant. Quand l'astre disparaît sous l'horizon, on voit surgir Amitābha. Or le coucher du soleil, c'est dans l'esprit indien *astamaya*, *astagamana*, la descente derrière la montagne occidentale. Quand, à Touen-houang, on voit Çākyamuni à mi-corps derrière un horizon montagneux, il faut croire qu'on l'a mis là comme une représentation symbolique d'Amitābha (2).

*
* *

Si l'on se reporte à nos précédentes conclusions, il paraîtra que de telles conceptions ne sont point sans quelque rapport avec le culte transcendant de la statue de Çākyamuni, culte dont nous croyons qu'elle fut entourée dès une haute époque, si même il ne fut pas l'occasion de son apparition. En raison de leur caractère ésotérique, ces formes cultuelles nous sont assez difficiles à restituer : l'imposition des parures et de la couronne n'en sont sans doute qu'un cas particulier. Toutefois, il y a certainement avantage à

(1) *Buddhist Mahāyāna Sūtras*, II, p. 167 ; cf. Demiéville, *op. cit.*, p. 232.

(2) Le texte est moins précis : Çākyamuni vient à Vaidehī ; Bimbisāra le voit de loin, miraculeusement. Il n'est pas fait mention de la montagne qui aurait caché le Maître à mi-corps.

les considérer d'abord ici du point de vue de la dévotion populaire, sans chercher à interpréter, en fonction de données abstraites, les quelques détails observés. On peut recueillir à diverses sources des indications qui ne sont pas sans intérêt, et qui nous font peut-être toucher à des éléments plus archaïques que tout ce qu'a encore atteint notre étude.

∴

On sait que, selon la lecture de Chavannes, l'inscription chinoise n° 1 de Bodh-Gayā « énumère plusieurs religieux qui avaient fait le vœu de sculpter une image de Maitreya Buddha » (1). Le texte porte « sculpter [l'image du] Vénérable Compatissant » (刊勒慈尊). Chavannes a reconnu dans cette image une statue *comme la statue du Buddha* faite par Maitreya et non point une statue de Maitreya : c'est la légende rapportée par Hiuan-tsang. A Long-men nous avons, au contraire, de nombreuses « statues de Maitreya » qui sont sans doute, à bien lire la dédicace, des statues représentant Maitreya lui-même. Si certaines sont seulement, comme à Bodh-Gayā la statue élevée par Houei-sieou et ses compagnons, des images du Buddha faites à l'imitation de l'effigie qu'a sculptée Maitreya, le départ n'en est pas aisé. Chavannes n'a pas cru devoir réserver la possibilité que ce fussent parfois des statues de Çākyamuni, comme les « statues du roi Udayana ». L'une au moins des inscriptions de Long-men contient pourtant des données assez remarquables : c'est l' « inscription au sujet d'une statue de Maitreya » (彌勒像之碑) dont l'estampage porte le n° 14 (2). « Nous avons fait avec respect sur cette montagne une niche avec une statue de Maitreya, disent les donateurs... Nous avons ensuite gravé un éloge en vers à droite de la niche pour célébrer le surnaturel aspect. Le texte en est ainsi conçu:

« Très merveilleux est l'être toujours semblable à lui-même ; — très sublime est l'illumination correcte.

« Les quatre grands (serments) ont ému la pensée (du Buddha) ; — les huit apparitions ont répandu leur éclat.

« Dans le jardin des antilopes (Mṛgadāva) la Loi a été exposée ; — sous les arbres des grues les vêtements ont été époussetés (3).

« Les dix régions de l'espace et les trois moments de la durée avec des chars différents ont convergé vers le même point.

« Oh ! que de merveilles ! — correcte et vraie, la doctrine est présente.

---

(1) *Inscriptions chinoises de Bodh-Gayā*, p. 5 ; cf. p. 6-7.

(2) *Mission archéologique*, I, 2, p. 345-349.

(3) « La première prédication se fit dans le parc des antilopes près de Bénarès. — L'expression 拂衣 « épousseter les vêtements » signifie « se disposer à partir ». Quant aux arbres des grues, ce sont ceux sous lesquels le Buddha entra dans le Nirvāṇa, c'est-à-dire partit du monde. » (Notes de Chavannes, 6-7, p. 347.)

« *En suivant les traces lointaines*, — nous avons mis un substitut à la place du Buddha . . . »

Ce texte semble bien se rapporter à une statue du Buddha historique. La prose dit d'ailleurs que ses marques distinctives « étaient semblables à ce qu'elles furent sous l'arbre de la P'ou-t'i (le Bodhidruma) ». Le poème ajoute que « l'ombre (du Buddha) retient la colombe effarouchée ; — sa main terrorise l'éléphant furieux. » Ces allusions aux scènes légendaires, qui montrent que la statue vaut un vrai corps, font voir du même coup que ce vrai corps est celui de Çākyamuni. N'a-t-on pas fait l'image « en suivant les traces lointaines » ?

Mais aussitôt apparaît une conception nouvelle, dont on saisira toute l'importance :

« En méditant on a contemplé le saint visage, — et on a fait cette niche dans un recoin de la montagne.

« Maintenant que (la statue) a été ciselée, maintenant qu'elle a été achevée, — elle va se lever, elle va frapper du pied la terre.

« Çakra et Brahmā en sont mystérieusement émus ; — les dieux du ciel et ceux de la terre secrètement s'approchent.

« Il semble que ce soit la réunion sous l'arbre aux fleurs de dragon, — il semble qu'on se promène sur la montagne du Pied du Coq. »

Ainsi l'image de « l'être merveilleux et toujours semblable à lui-même » est à la fois l'image de Çākyamuni et celle de Maitreya, le Buddha du passé et le Buddha à venir. Représenter Çākyamuni, c'est aussi bien représenter Maitreya « descendant naître sur la terre » (1), s'il est exact que dans la personne transcendante du Buddha historique les trois moments de la durée, le passé, le présent *et l'avenir*, « avec des chars différents ont convergé vers le même point ». Une inscription de 533 (est. 255) nous dit que si l'on a élevé des statues du Buddha dès qu'il eut quitté ce monde, « à combien plus forte raison agiront de même Yuan-. . . et d'autres qui doivent mettre leur confiance dans le mystérieux monde à venir et qui vivent mille ans trop tard, qui, en avant, ne trouvent plus le premier char sur le Pic du Vautour, et, en arrière, ne rencontrent point encore le précieux attelage sous l'arbre aux Fleurs de Dragon » (2). L'inscription qui nous montre réunis les trois chars du passé, du présent et de l'avenir dans « l'être toujours semblable à lui-même » s'adresse donc non pas à Çākyamuni, non pas à Maitreya, mais bien au type transcendant qui a suscité l'apparition du premier de ces buddhas et qui fera dans l'avenir surgir le second. La personnalité historique de Çākyamuni sanctifie la statue et assure l'efficacité du culte qu'on lui rend. L'avenir est

---

(1) Cf. Chavannes, *Mission archéologique*, p. 585, 595, etc. « Maitreya descendant naître en ce monde » est la formule caractéristique des dédicaces relatives aux « statues de Maitreya ».

(2) Chavannes, *op. cit.*, p. 422.

mystérieux : on ne peut être certain d'en saisir quelque chose qu'en vénérant les traces de la dernière manifestation du principe qui le contient en puissance.

Ainsi s'explique qu'après avoir décrit la statue comme une fidèle image des *traces*, lisez de la personne lointaine de Çākyamuni, notre inscription puisse dire explicitement qu'on peut voir en elle Maitreya tout prêt à descendre ici-bas : « Elle va se lever, elle va frapper du pied la terre ; — Çakra et Brahmā en sont mystérieusement émus ; — les dieux du ciel et ceux de la terre mystérieusement s'approchent. » On reconnaît les préparatifs de la descente miraculeuse qui répèteront identiquement ce qui s'est passé quand notre Buddha s'est jadis incarné en ce monde : « Cependant, Religieux, les quatre grands rois, Çakra, le seigneur des dieux... et Brahmā, le maître des créatures... et bien d'autres dieux par certaines de mille, s'étant rassemblés, se parlèrent ainsi l'un à l'autre : « Amis, ce serait indigne de nous et manquer de reconnaissance, si nous laissions le Bodhisattva tout seul, sans second. Quel est celui de nous, amis, qui est capable de s'attacher au Bodhisattva toujours et sans cesse, quand il descendra (sur la terre), quand il demeurera dans le sein (de sa mère) ? etc. » [1]

Il semble que ces conceptions se rattachent à une phase ancienne de l'évolution des doctrines. Nous n'avons, au cours de cette étude, rien examiné qui soit aussi proche des données primitives, sauf quelques indications tirées du mémoire de M. Przyluski sur le Parinirvāṇa. Le prototype des statues du Buddha dites « de Maitreya » est la grande image sainte de Bodh-Gayā. On ne peut s'étonner que la dévotion populaire ait conservé autour de celle-ci, par tradition, une légende ancienne. Nous la retrouvons à Long-men, soutenue par le prestige de son saint modèle, au milieu d'inscriptions où s'affirme la popularité, sans doute plus récente, des Sukhāvatīs et de Vairocana.

Il convient de bien étudier la version de Hiuan-tsang. Selon le grand pèlerin, quand on eut achevé le sanctuaire, on ne put de longtemps trouver un artiste capable de représenter le Buddha. « A la fin, il y eut un brahmane qui vint et dit à la multitude des religieux : « Je saurai représenter la merveilleuse figure de Jou-lai. » Les religieux lui dirent : « Maintenant, pour fabriquer cette image, que vous faut-il ? — Seulement de la pâte odorante, répondit-il [2]. Qu'on la dépose au milieu du vihāra, avec une lampe pour m'éclairer. Quand j'y serai entré, j'en fermerai étroitement la porte et ce n'est qu'au bout de six

---

(1) Foucaux, *Lalitavistara*, p. 45.

(2) L'inscription de la princesse douairière du royaume de Ki (est. 68) dit : « Après que le bois des grues eut caché la belle forme et que la montagne du coq eut rendu invisibles les traces de pas, on façonna l'image sage en or véritable, on sculpta le précieux visage dans la pierre de prix parfumée. » (Chavannes, *op. cit.*, p. 362.) Nous savons que la statue d'or est la « statue du roi Udayana ». On voit ici que la « statue de Maitreya » était bien connue à Long-men, au même titre que sa rivale. Il n'est donc pas très hardi de prétendre retrouver cette image essentielle du culte bouddhique dans le texte que nous avons analysé plus haut.

mois qu'on pourra l'ouvrir. » La multitude des religieux se conforma à ses ordres. Lorsqu'il restait encore quatre mois et que, par conséquent, les six mois n'étaient pas encore complets, les religieux furent remplis de surprise et d'admiration. Ayant ouvert la porte pour regarder son œuvre, ils virent au milieu du vihāra la statue du Buddha, assis, les jambes croisées, dans une attitude imposante. Le pied droit était placé en dessus, la main gauche était fermée et la main droite pendante ... Les signes d'un grand homme étaient au complet. Sa figure affectueuse paraissait vivante, seulement le dessus du sein gauche n'était pas complètement modelé et poli. N'ayant pas vu d'artiste, ils eurent la preuve que c'était l'effet d'un miracle divin. Tous les religieux poussèrent des soupirs et prièrent ardemment pour en connaître l'auteur. Il y avait un cha-men (çramaṇa) qui s'était toujours distingué par sa droiture et sa sincérité de cœur. Il eut un songe dans lequel il vit le Brahmane précédent qui lui parla ainsi : « Je suis T'seu-che pou-sa (Maitreya Bodhisattva). J'ai craint qu'aucun artiste ne pût dans sa pensée concevoir la figure du Saint, c'est pourquoi je suis venu moi-même pour représenter l'image du Buddha. » (1)

Le passage que Hiuan-tsang consacre à cette statue paraît indiquer que le culte en présentait un certain caractère d'ésotérisme : on la gardait dans une salle retirée, où régnait l'obscurité. On trouve dans l'épigraphie de Long-men quelques indications à ce sujet : « Les sept bodhyaṅgas. . . affranchissent de la naissance et de la mort pour faire descendre l'influence surnaturelle. Ils repoussent les formes et le vide pour faire apparaître les marques distinctives (du Buddha). Très merveilleuse (est cette doctrine) ; on ferme la chambre pour en faire connaître la réalité ; très divine, elle soumet les démons pour manifester sa puissance. » (2) Cette dernière donnée indique nettement que le culte dont il est question touche au Māravijaya. Il est bien probable qu'il faut lire, avec plus de précision que Chavannes n'en a cru devoir apporter sur ce point : « Très merveilleuse (est *cette image*) ». Puisque le texte porte seulement en incise l'adjectif *miao* 妙 « merveilleux », il vaut mieux gloser ainsi en s'appuyant de la donnée qui précède immédiatement (la révélation des marques distinctives du Buddha). D'ailleurs, ce qui suit s'entend aussi bien d'une statue que d'une doctrine : « Très divine, elle soumet les démons pour manifester sa puissance. » Que l'on adopte ou non cette petite rectification, on peut, en tout cas, être assez certain que la statue du Māravijaya s'est trouvée l'objet d'un culte ésotérique.

Il ne paraît pas impossible d'en retrouver le sens. Si l'on rencontre au Saint des saints du bouddhisme une statue de Çākyamuni, miraculeusement édifiée par Maitreya et qui reçoit un culte dont la pratique essentielle est l'imposition

---

(1) *Mémoires*. . . (Julien), I, p. 466-468.

(2) Chavannes, *op. cit.*, p. 334.

d'une couronne et des ornements royaux, cette tradition ne peut sans doute être séparée du trait marquant de la légende maitreyenne, l'imposition de la couronne royale que Maitreya reçoit, comme le symbole de sa mission, des mains de celui qui va devenir Siddhārtha. « Les fils des dieux Tuṣitakāyikas, tenant embrassés en pleurant les pieds du Bodhisattva, parlèrent ainsi : « Noble Puruṣa, si tu n'y restes pas, ce séjour du Tuṣita ne brillera plus. » Alors le Bodhisattva répondit à cette grande assemblée de dieux : « Celui-ci, Maitreya Bodhisattva, vous enseignera la Loi. » Et le Bodhisattva ayant détaché de sa tête le bandeau et la tiare, les déposa sur la tête du bodhisattva Maitreya en disant : « Noble Puruṣa, c'est toi qui, après moi, te revêtiras de l'intelligence parfaite et accomplie d'un buddha. » [1] Mais, le seul titre du *Lalitavistara* nous en avertit, ce n'est là qu'un des *jeux* de la personne transcendante. Le bodhisattva qui descend sur la terre et celui qui reste au séjour glorieux sont deux manifestations du Buddha infini. C'est la doctrine que le *Kathāvatthu* enferme, pour la combattre, dans la formule bien connue : « Que le Buddha bienheureux n'a pas prêché lui-même la Loi », ce qu'on commente en ces termes: « La forme, [que le Buddha a] créée [à cet effet], aurait enseigné la Loi sur terre au vénérable Ānanda, tandis que le bienheureux demeurait au ciel Tuṣita et produisait de là cette forme. » [2] Selon ce docétisme, une manifestation triomphante, régnant au sommet du monde, émet périodiquement les buddhas humains. Il n'y a rien dans tout cela qui ne soit connu de longue date, mais on ne s'est pas encore avisé d'interpréter, en fonction de ces données, la tradition du Buddha paré, dont on semble méconnaître l'ancienneté et l'importance.

Dans la théorie ancienne, autant qu'on puisse l'atteindre, nous rencontrons deux types opposés : un souverain au ciel et un religieux sur la terre, qui procède du personnage céleste. Il est facile de constater combien la figure parée semble convenir à la représentation du Buddha Lokottara. Si l'on reconnaît en celui-ci la conception première dont toute la doctrine mahāyāniste est issue, on comprend comment les parures qui le caractérisaient ont pu être conservées à des formes qui ont trouvé en lui leur origine. Si le Buddha aux Bodhisattvas représente dans la croyance développée l'interprétation du concept plus ancien, son appareil royal n'est plus surprenant. Rien n'obligeait à donner au maître de la prédication transcendante le vêtement et les insignes de la royauté. Tout indique, au contraire, que la tradition remonte au moment de la doctrine où s'est formée la conception du Buddha cakravartin. Il semble que la théorie complète du Trikāya soit postérieure à l'état ancien des croyances où nous devons nous placer pour justifier du rôle que tient ici Maitreya. On ne voit

---

(1) Foucaux, *Lalitavistara*, p. 40.
(2) S. Z. Aung and Mrs. R. Davids, *Points of controversy*, p. 324.

paraître, en effet, aucun des personnages qui, notamment dans le *Lotus*, le supplanteront bientôt. S'il en est ainsi, la statue de Bodh-Gayā — ou du moins la tradition qui accompagne ses parures — remonte à une époque où l'on n'admettait que deux aspects de la personne sainte, la figure royale au Tuṣita, et le moine ici-bas. On ne peut guère douter du sens qui devait s'attacher alors à l'imposition des ornements royaux.

La tradition que rapporte Hiuan-tsang se laisse serrer de plus près par comparaison avec le culte qu'ont reçu à Long-men les statues que nous considérons comme des répliques de l'image merveilleuse. Leur valeur prophétique est assez évidente. L'image de Çākyamuni est éclairée par l'enseignement traditionnel qui nous apprend ce que fut le Maître ; elle est animée peut-être même par un reflet de sa personne, si elle reçoit quelque chose de lui du fait qu'elle se rattache à un lieu où il s'est manifesté. Elle soutient ainsi l'esprit et la foi du donateur qui voit en elle le futur buddha, ou plutôt la future manifestation de l'être toujours identique à lui-même : « Depuis longtemps le Buddha s'est caché ; maintenant voici qu'il montre sa figure. » (1)

On remarque que, dans le récit du pèlerin, Maitreya ne laisse derrière lui qu'une statue toute monastique. Les parures lui sont imposées après coup par ses adorateurs. Ainsi, quand on la découvre, elle ne présente que l'aspect humain du Buddha. Si l'on peut s'autoriser de la donnée chinoise, il faut penser qu'à ce moment elle était aux yeux des fidèles moins l'image particulière du Maître historique que le type monastique constant du Buddha terrestre, dont la venue est périodique, que l'on a connu et que l'on figure comme Çākyamuni, mais surtout qu'on attend comme Maitreya. Si l'on se rappelle que le Vajrāsana est le siège obligé de tous les buddhas passés et à venir, l'hypothèse prend quelque consistance. Elle expliquerait un fait considérable qui est resté assez obscur jusqu'ici. Pourquoi la grande statue sainte est-elle inachevée ? Toute la légende paraît conçue dans l'intention de bien mettre en valeur ce trait surprenant. Qu'on ne l'oublie pas, c'est le Buddha futur qui s'est enfermé secrètement dans le sanctuaire. Quand on ouvre la porte, avant le temps fixé, on ne trouve plus trace de sa personne : il n'y a dans le lieu saint qu'une image de ce que fut Çākyamuni et de ce que sera Maitreya. L'inachèvement de la statue n'est-il pas le symbole du Sauveur à venir plutôt que d'un Maître qui s'est accompli jadis ?

La douleur que manifeste la communauté à cette vue se comprend aisément : on a devant les yeux à la fois le Buddha qu'on n'a pas vu et celui qu'on ne verra pas, du moins en cette vie. Mais surtout dans notre hypothèse, l'imposition de la parure royale paraît enfin recevoir une interprétation satisfaisante. Ce buddha futur, dont on connaît ce qu'il sera par la tradition de ce que fut

---

(1) Chavannes, *Mission archéologique*, I, 2, p. 596.

Çākyamuni, on n'a de lui qu'une image inachevée, symbole de l'attente de sa venue ; mais on sait du moins qu'il réside actuellement au ciel Tuṣita, dans la personne du Cakravartin transcendant. Ainsi s'explique le détail de la légende : Maitreya laisse une image qui permet, par sa fidélité au Maître disparu, de prévoir le Sauveur à venir. En la couronnant, on peut s'adresser au Buddha souverain dont procèdent ces apparitions successives et qui, existant actuellement, peut être ainsi atteint par le culte à travers l'image où sont réunies sa dernière et sa prochaine manifestation. Il était naturel que l'on vénérât cet être transcendant au point précis où, à l'exclusion de tout autre lieu, les buddhas successifs, surmontant leur personne limitée, s'identifient pleinement avec lui.

* * *

Toute cette symbolique repose au fond sur la scène capitale de la consécration de Maitreya au ciel Tuṣita. Le caractère transcendant du culte qui, selon nous, en procède, explique-t-il l'abstention des vieux imagiers ? Il semble qu'on ne trouve pas la représentation de cette importante donnée du *Lalitavistara* auprès des anciennes écoles. Il faudrait attendre les arts étrangers, Barabuḍur et l'iconographie tibétaine, pour la rencontrer enfin ([1]). Il paraît bien, en effet, que le sens de la scène est volontairement dissimulé dans le texte même. On nous montre simplement la substitution de Maitreya à Çvetaketu, mais il faut penser qu'ils sont l'un et l'autre une manifestation du Cakravartin éternel : ils ne diffèrent entre eux et de lui qu'à nos yeux seulement. La thèse que combat le *Kathāvatthu* pose explicitement que le Buddha reste au ciel Tuṣita quand son corps illusoire descend en ce monde. A Barabuḍur on voit le futur buddha Çākyamuni debout devant le trône où Maitreya est assis dans toute sa gloire royale, ce qui ne se comprend pas si l'on se réfère aux traditions de préséance, à moins de reconnaître dans le personnage assis le symbole d'une réalité transcendante. Maitreya après Çvetaketu s'identifie au Cakravartin : le don des parures royales en est le signe, et c'est bien l'image de ce buddha souverain qu'il faut aussi voir dans la salle secrète du temple de Bodh-Gayā.

Le rapprochement des deux données rend compte d'un fait signalé par M. Krom dans son étude de la scène au Barabuḍur : « A droite et à gauche (des deux Bodhisattvas) sont assis les dieux Tuṣita tenant à la main des fleurs et des plateaux chargés de bijoux... Les objets qui sont sur les plateaux ne ressemblent à aucune des offrandes que l'on voit constamment sur tant de bas-reliefs : ils ont plutôt l'apparence d'ornements de toilette ; on remarquera

---

([1]) N. J. Krom, *The life of Buddha on the Stūpa of Barabuḍur*, 1926, p. 9, n. 1. Cf. J. Hackin, *Les scènes figurées de la vie du Buddha d'après des peintures tibétaines*. (*Mémoires concernant l'Asie orientale*, II, 1916, p. 9 et pl. I.)

sur le plateau du milieu ce qui semble être des bracelets. Peut-être le sculpteur a-t-il suivi une autre version de l'histoire que nous ne connaissons pas et selon laquelle d'autres parures que le diadème seraient données ou reçues. » (1) Nous avons pu constater, notamment sur la peinture de Touen-houang, que la parure complète du Buddha comportait, outre la couronne, des colliers, des bracelets, des ornements d'oreilles, des rangs de perles aux chevilles, voire même une ceinture d'orfèvrerie. Si le don de parures précieuses fut, dès l'origine, la pratique principale de ces cultes, on peut penser que la piété des fidèles a dû bientôt enrichir le trésor de la statue de Bodh-Gayā. Ce serait le principe de cette multiplication des ornements, par contraste avec la tradition ancienne qui paraît plus sobre.

On se rappelle, d'autre part, que dans un passage du *Lalitavistara*, il est fait mention du don d'ornements en or « aux images des Tathāgatas » et, en même temps, du don de vêtements d'or. Ces vêtements ont été l'objet d'une longue étude de M. Przyluski, qui a reconnu en eux un attribut royal (2). Plusieurs récits nous montrent de pieux personnages qui viennent offrir au Buddha une pièce de ces étoffes tissées de fils d'or. L'intention des conteurs paraît être de « donner au çramaṇa Gautama l'aspect majestueux d'un cakravartin » (p. 417). On sait que la remise du vêtement tissé par Mahāprajāpatī est un symbole de la mission conférée à Maitreya. M. Przyluski a tiré du *Madhyama-āgama* traduit en chinois une légende analogue. « En ce temps là, le vénérable Ānanda tenait le chasse-mouches et servait le Buddha. Alors Bhagavat tourna vers lui la tête et dit : « Ô Ānanda ! apporte un vêtement tissé de fils d'or. Je veux le donner au bhikṣu Maitreya. » . . . Alors Bhagavat reçut du vénérable Ānanda ce vêtement tissé de fils d'or et dit : « Ô Maitreya, reçois du Tathāgata ce vêtement tissé de fils d'or et fais-en don au Buddha, à la Loi et à l'Assemblée. Et pourquoi ? Ô Maitreya ! les Tathāgatas sans attachement et parfaitement illuminés sont les protecteurs du monde. » (p. 426-427.) « Les Tathāgatas du passé et de l'avenir méritent d'être égalés au roi des rois. Ils sont aussi des Mahāpuruṣa-Cakravartin. Il était juste de leur attribuer le costume royal et on n'y manqua pas. » (p. 424.) Nos conclusions sont en étroit accord avec cette thèse. On sait, en effet, qu'on a constamment apporté en offrande à la grande statue parée des kaṣāyas tissés de fils d'or : trois des inscriptions chinoises de Bodh-Gayā en font foi (3). Au même titre que la

(1) N. J. Krom, *op. cit.*, p. 8-9 et fig. 6.

(2) *Le Parinirvāṇa*. . .. *JA.*, 1919, I, p. 396 sqq.

(3) Chavannes, *Inscriptions chinoises de Bodh-Gayā*, p. 15 (nº II) et 22 (nºs III et IV). Cf. I-Tsing, trad. Chavannes, *Religieux éminents* . . . (1894), p. 123-124. « Je me rendis au temple de la Grande Intelligence (Mahabodhi) et j'y adorai l'image du vrai visage. Je pris les étoffes de soie épaisses et fines dont m'avaient fait présent les religieux et les laïques de l'Est des montagnes (c'est-à-dire de Chine) et j'en fis un *kia-cha* (kaṣaya) à la mesure de Jou-lai (Tathagata), je m'acquittai moi-même du soin de lui mettre ce vêtement. »

couronne et les ornements dont on la revêtait, l'étoffe aux fils d'or est un élément de la pompe royale, et par conséquent c'est au Buddha cakravartin que s'adressaient les fidèles de Bodh-Gayā.

* * *

Nous proposons donc de restituer autour de l'image couronnée de Bodh-Gayā un culte inspiré par la périodicité des manifestations humaines du Buddha et qui s'adressait à leur prototype céleste.

Il convient de rappeler que les grandes statues du Maître n'ont jamais été sculptées toutes parées. Nous avons vu qu'on ne peut attribuer les parures au Buddha à aucun instant de sa carrière terrestre. Il est ainsi manifeste que le culte s'est volontairement donné, par le procédé de l'imposition des parures, un double objet dans la même statue. Ce sont deux aspects successifs et le second, semble-t-il, n'a jamais, au moins dans l'Inde, supplanté le premier dans la confection des images de pleine taille. Peut-être faut-il rapprocher de cette tradition certaines images qui nous montrent les deux types du Buddha l'un auprès de l'autre : ce sont ces bas-reliefs où figurent la série des buddhas du passé et, à côté de Çākyamuni, le buddha de l'avenir, dont l'image est parfois parée [1]. Elle le montre dans ce cas, non sous l'aspect qu'il doit revêtir en ce monde, mais dans sa gloire actuelle au ciel Tuṣita. Il se trouve sans doute un même fond de croyances et de pratiques sous ces deux traditions, dont l'une place le Buddha glorieux à la suite des buddhas du passé et dont l'autre le fait apparaître en imposant les *regalia* à une image du Buddha terrestre.

La statue de Çākyamuni ne serait donc qu'un élément d'un culte complexe où le Maître historique, appuyé sur ses prédécesseurs, est surtout un gage de l'avenir. Auprès des vestiges de ces buddhas on pensait atteindre quelque chose de la manifestation future, conçue à leur image. L'épigraphie de Long-men nous apprend qu'on a érigé des statues du Maître « pour éclairer les vraies traces ». Il est bien remarquable que les statues les plus archaïques de l'école de Mathurā soient liées à des formes du culte dont les objets essentiels sont précisément les vestiges collectifs des buddhas passés. Les deux statues inscrites du frère Bala, que l'on a retrouvées à Sārnāth et à Sahēṭh-Mahēṭh, ont été érigées « à l'endroit où le Maître avait coutume de marcher » :

. . . pratiṣṭhāpito
Bārāṇasiye Bhagavato caṅkame . . .

dit l'une des inscriptions [2]. Le *caṅkrama*, ici prâcritisé en *caṅkama*, c'est la « promenade » du Buddha, où il allait et venait « pour faire de l'exercice »,

---

(1) J. Ph. Vogel, *The Mathurā school of sculpture*, II, *ASI., Ann. Report*, 1909-10, p. 68.

(2) J. Ph. Vogel, *Epigraphical discoveries at Sāranāth*, *Epigr. Ind.*, VIII, p. 176. Cf. Th. Bloch, *Two inscriptions on buddhist images*, *ibid.*, p. 181 : « bhikṣusya Balasya trepiṭakasya dānaṃ B[o]dhisattvo chātraṃ daṇḍaç ca Çavastiye Bhagavato caṃkame ».

nous dit Hiuan-tsang. Le grand pèlerin mentionne fréquemment ces *caṅkrama*. M. Vogel, dans le premier de ses admirables articles sur l'art de Mathurā, paraît se référer, à leur sujet, au seul Çākyamuni [1]. L'étude attentive de la relation de Hiuan-tsang apporte quelques éclaircissements sur ce point. On voit près de Bénarès « d'anciennes assises de pierre qui s'élèvent sur un endroit où les quatre Buddhas passés se sont promenés pour faire de l'exercice... On y a placé la statue de Jou-lai (du Tathāgata) dans l'attitude d'un homme qui se promène. Son corps est d'une taille surhumaine; tout son extérieur respire une majesté imposante. Du haut du cône charnu qui fait saillie sur sa tête s'échappe une mèche de cheveux flottants. Là, apparaissent des prodiges célestes et la puissance divine se montre avec éclat. » [2] Le *caṅkrama* est ainsi mis en rapport non avec la seule figure de Çākyamuni, mais bien avec tout le système des buddhas passés. Cette donnée est confirmée par vingt passages de Hiuan-tsang qui mentionnent toujours « l'endroit où se sont assis les quatre buddhas passés » auprès de celui où ils ont marché pour faire de l'exercice [3]. Ces sites sacrés sont presque constamment accompagnés d'un stūpa ruiné, enfoncé dans la terre et que la tradition attribue à Açoka. Le pèlerin nous dit à propos d'un de ces endroits : « Les quatre buddhas passés se sont assis sous cet arbre. Aujourd'hui, on voit encore les statues de ces quatre buddhas qu'on a représentés assis. » [4] Partout ailleurs il n'est fait mention que de la place où ils se sont assis et de celle où ils ont marché et laissé la trace de leurs pas. Il est donc assez vraisemblable que cet appareil sacré correspond à un culte qui ne connaissait pas encore les images du Buddha et qui reposait déjà sur la conception du retour périodique des grands prédicateurs. Les inscriptions chinoises nous montrent qu'on a pu chercher dans l'image de Çākyamuni la vision prophétique de Maitreya « descendant naître en ce monde ». Il n'est pas indifférent que des statues du Buddha, les plus anciennes peut-être [5], apparaissent auprès de sites où l'on

---

[1] *The Mathurā school of sculpt.*, *I. ASI., Ann. Report*, 1906-07, p. 150.

[2] *Mémoires* (JULIEN), I, p. 358-59. Cf. F. O. ŒRTEL, *Excavations at Sārnāth*, *ASI., Ann. Report*, 1904-05, p. 79 : « It will be noticed that the prominence on the top of the skull, skr. *uṣṇīṣa*, is missing in this statue. A cavity is cut in its place, as if something had rested on the head... » Sans traiter ici de ce détail, on peut en conclure que la statue vue par Hiuan-tsang devait porter, au sommet de la tête, une pièce rapportée dont il sera intéressant de rechercher la nature. L'identité des deux statues semble probable.

[3] I, pp. 206, 233, 236, 239, 275, 285, 286, 292, 332, etc.

[4] I, p. 106.

[5] Il faut ajouter que l'art de Mathurā semble avoir connu, dès l'origine, les petites reproductions en pierre du Buddha paré. Cf. COOMARASWAMY, *History of Indian and Indonesian art*, fig. 87, pl. XXIII, et p. 56, n. 5. Il serait sans doute utile que l'on reprît sur pièces l'examen des buddhas et bodhisattvas de Mathurā, couronnés ou non et surtout des images où un bodhisattva paré et un buddha sont représentés ensemble (J. Ph. VOGEL, *The Mathurā school of sculpt.*, I, p. 149 sq.)

ne vénérait sans doute si pieusement les maîtres du passé que dans l'attente d'un cycle nouveau (1).

* * *

Comment les traditions relativement tardives que nous avons d'abord étudiées (le Saṃbhogakāya sous l'appareil royal) se rattachent-elles à ces données anciennes ?

L'étude de la manifestation transcendante de Çākyamuni et de ses représentations de Yun-kang à Touen-houang nous conduit à attribuer une importance très grande à la personne du Buddha historique, même au niveau du mahāyānisme pleinement développé. Le culte traditionnel des lieux saints nous est apparu d'autre part, au-dessous des oppositions d'écoles, comme l'armature de la religion. Si ces doctrines divergentes procèdent, comme tout porte à le croire, de la conception première du Buddha Lokottara, il serait intéressant d'étudier ce qu'elles ont pu conserver des pratiques antérieures. A-t-on rendu hommage aux tathāgatas abstraits à travers l'image où se perpétue le souvenir de la dernière manifestation humaine d'une réalité qui les contient tous ? Ces formes sans doute tardives de la croyance ne seraient point sans quelque analogie avec celles que nous avons trouvées à l'origine de la statue de Bodh-Gayā. Ontologiquement, chaque buddha, en tant qu'il s'égale au Dharmakāya, s'identifie aussi bien aux tathāgatas actuels de l'espace infini qu'aux buddhas du passé et de l'avenir. Dialectiquement, la connaissance que nous avons de ces tathāgatas mythiques dérive de l'enseignement du Maître historique, au même titre que tout ce que nous savons de la venue future de Maitreya. Mais ces considérations dépassent les limites de notre sujet. Nous devrons nous contenter ici de quelques indications sur ce que la doctrine commune du Trikāya semble conserver des traditions qui l'ont précédée.

La persistance jusqu'aux derniers siècles du bouddhisme indien du don symbolique des kaṣāyas d'or, est l'indice de la ténacité des formes anciennes : on entoure toujours l'effigie du Buddha du cérémonial royal. L'inscription de Yun-chou nous livre quelques détails assez significatifs. Nous avons restitué les conceptions dont s'inspire l'éloge des trônes. Le trône saint réunit en soi trois apparences, qui sont en rapport avec les trois corps du Buddha. En profondeur le trône du Nirmāṇakāya « a pénétré jusqu'à la base de la roue d'or : 深透金輪底 » (2). Cette donnée se trouve déjà dans Hiuan-tsang. Le vajrāsana est ainsi considéré comme l'axe du monde. Mais nous avons vu qu'au-dessus du trône matériel s'élevait jusqu'au sommet de l'univers le trône spirituel du Saṃbhogakāya, comme un lotus dont la tige prolonge l'axe du monde sensible. « Son éclat

(1) Hiuan-tsang a rencontré, en rapport avec un autre *caṅkrama*, une statue miraculeuse de Maitreya, ce qui vient à l'appui de notre hypothèse, que le culte des buddhas passés et celui du buddha futur sont inséparables (I, p. 378).

(2) CHAVANNES, *op. cit.*, p. 12.

culmine jusqu'à la demeure des devas d'en haut ; — le feu du kalpa aura toujours de la peine à l'atteindre. » ([1]) L'identité, à ce point de vue, du Saṃbhogakāya et du Buddha cakravartin régnant au ciel Tuṣita ne peut faire de doute. La forme nouvelle est la traduction de la donnée ancienne dans le système du Trikāya. L'original sanskrit de l'éloge de Fa-hien nomme ce corps glorieux *lokātīta*, « celui qui surpasse le monde » : c'est la conception même du Buddha Lokottara, et il est bien remarquable que le texte ajoute : *vande saṃbhogakāyaṃ— tam aghanighamahādharmarājāṃ pratiṣṭhām*. « Je l'adore, le Saṃbhogakāya, soutien des rois de la grande Loi qui détruisent le péché » ([2]). Ce corps reste le prototype céleste du cakravartin.

La notion du Buddha-roi a connu une fortune singulière et s'est traduite, dans l'état le plus développé de la doctrine, par un ensemble de croyances et de pratiques qui s'éloignent parfois des formes primitives. Nous relèverons seulement ici, dans l'interprétation donnée par M. Cœdès du Buddha paré indochinois, un élément qui procède directement des données anciennes. Le Buddha est comparé, dans l'inscription de Bàt Čuṃ, à un roi dont le palais est le Nirvāṇa, et l'auteur de *Bronzes khmèrs* a introduit ce texte dans son étude. M. Cœdès a vu juste : cette symbolique du Nirvāṇa se retrouvant dans tout le domaine du Mahāyāna, de même que la statue royale, on ne peut séparer l'image de l'idée. On lit sur un piédestal chinois de l'an 525 : « Après que l'âme (du Buddha) se fut cachée dans le nirvāṇa, elle entra dans le domaine du vide ; quand son corps se fut assis dans le palais sombre, cela fit qu'on se trompa dans les règles qu'on formula par la suite. » ([3]) Au chapitre XIII du *Lotus de la bonne Loi* se trouve un exposé plus ample de la même idée : « C'est, ô Mañjuçrī, comme s'il y avait un roi Balacakravartin qui aurait, par sa force, conquis son royaume. Qu'à cause de cela, des rois ses adversaires, ses ennemis, des rois opposés, viennent à entrer en discussion et en guerre avec lui... De la même manière, ô Mañjuçrī, le Tathāgata aussi, vénérable, etc., qui est le maître de la loi, le roi de la loi, exerce avec justice l'empire de la loi dans les trois mondes qu'il a soumis par la vigueur de son bras, par la vigueur de sa vertu. Māra le pécheur vient alors attaquer les trois mondes soumis au roi. Alors les Āryas, qui sont les soldats du Tathāgata, combattent contre Māra. Alors, ô Mañjuçrī, le Tathāgata, vénérable, etc., ce roi de la loi, ce maître de la loi, voyant les Āryas, ses soldats, leur expose divers sūtras par centaines, pour réjouir les quatre assemblées ; il leur donne la ville du Nirvāṇa, la grande ville de la loi. » ([4])

([1]) Chavannes, *op. cit.*, p. 13.
([2]) *Ibid.*, p. 19-20.
([3]) Chavannes, *Mission archéologique*, I, 2, p. 595-96.
([4]) Burnouf, p. 175-176; Kern, p. 274-275; cf. aussi R. D. Banerji, *The Bangarh grant of Mahi-Pala I* [978-1030 A. D.] dans *Epigr. Indica*, XIV, p. 328.

Sous l'un de ses aspects, le Saṃbhogakāya du Buddha reste donc identique au Buddha cakravartin, souverain des trois mondes, qu'a connu la spéculation ancienne. Ceci met en relief une observation de M. Finot. Un pilier bouddhique d'Aṅkor Vat porte plusieurs représentations du Buddha, dont certaines le montrent sous le vêtement monastique, mais coiffé du mukuṭa et portant des pendants d'oreilles. Le pilier est inscrit; on y lit ces noms: Trailokyanāthādhipati, Trailokyavijayādhipati, et, au-dessus des figures couronnées, Trailokyādhipati, Trailokyanā[tha]...., c'est-à-dire: le Souverain des trois mondes, [le Souverain] protecteur des trois mondes. « Le Buddha assis et le moine coiffé du mukuṭa étant désignés, quoique différents dans leur attitude, par le même nom [Trailokyavijayādhipati, etc...], il semble en résulter que ce soient là des dénominations du Buddha paré des ornements royaux. » (1) On sait, en effet, maintenant, que si la figure parée en est venue, par le progrès des doctrines, à représenter le Saṃbhogakāya, elle ne fut à l'origine que l'image du Cakravartin souverain des trois mondes, et c'est ce dont ses noms au Cambodge témoignent encore, à l'époque où nous met le pilier.

* * *

Il importe de remarquer que la théorie du Buddha cakravartin ne comportait nullement en soi l'idée que tous les fidèles dussent un jour devenir des buddhas et enseigner la Loi chacun à son propre kṣetra. On voit ce qui sépare la conception archaïque, où le Buddha règne sur les dieux du ciel suprême, et celle du Buddha au Saṃbhogakāya qui tient le même rang, mais qu'entourent essentiellement des bodhisattvas: c'est tout le problème des origines du Mahāyāna. Au moment où s'est constituée la légende de la statue de Bodh-Gayā, il semble qu'on n'ait encore cherché dans la personne transcendante rien de plus que le principe dont devait provenir une phase nouvelle de la religion, phase analogue à ce que Çākyamuni a fait connaître au monde, sauf les différences formelles qu'on a introduites pour tenir compte de l'évolution du monde selon la théorie des kalpas. Maitreya est encore seul: on n'a pas encore multiplié les bodhisattvas célestes.

On trouve quelques indications dans le récit de la consécration de Maitreya, tel que le donne le *Lalitavistara*, qui contient en germe tous les développements ultérieurs de la spéculation. Nous l'avons vu, l'événement est ici purement symbolique. Maitreya couronné représente le Buddha transcendant qui règne dès lors au ciel Tuṣita sous cette forme nouvelle comme naguère en Çvetaketu. Cependant le sens caché de cette substitution échappe manifestement aux dieux Tuṣitas. Ils ne voient point le Buddha éternel, mais seulement un divin personnage pareil à eux. C'est en somme l'application de ce que reconnaît déjà le sūtra pāli quand il enseigne

(1) *Inscriptions d'Aṅkor*, *BEFEO.*, XXV, p. 406-407.

que le Buddha, chez les dieux comme chez les hommes, revêt une apparence qui se confond avec celle de ses auditeurs. « Avant d'entrer parmi eux, je fais que mon aspect soit semblable au leur..., je fais que ma voix soit comme la leur..., mais ils ne me connaissent pas pendant que je leur parle... et quand je disparais après les avoir instruits, ils ne me connaissent pas davantage. » (1) Le *Lalitavistara* ne fait participer les dieux Tuṣitas eux-mêmes qu'à une révélation toute relative. Les bodhisattvas, dans la forme pleinement évoluée de la doctrine, ne perçoivent, eux aussi, qu'un corps glorieux semblable au leur, mais ils savent y reconnaître l'image du Dharmakāya auquel ils n'atteindront qu'en s'y perdant. Ces deux conceptions se présentent comme deux états successifs.

On a donc de bonnes raisons pour restituer, antérieurement à la théorie du Bodhisattvayāna, un mode de la croyance où le rudiment de la foi transcendante s'est exprimé à l'aide des seuls éléments anciens, la substitution de Maitreya à Çvetaketu symbolisant la permanence du Buddha céleste. Cependant on a dû bientôt concevoir qu'un arhat pût se rendre auprès de ce prédicateur surhumain, puisque de tels pouvoirs sont dans l'esprit indien un attribut ordinaire du Saint. Les légendes les plus considérables du cycle maitreyen ne laissent, on le sait, aucun doute sur ce point. L'accès à la prédication céleste s'est ainsi trouvé le signe de l'initiation à la connaissance parfaite.

On sait, d'autre part, que, par une nécessité de la polémique, les grands sūtras se sont réclamés d'une assemblée secrète qui les rattachât à l'enseignement du Buddha historique. En s'en tenant à cette donnée formelle, sans préjuger du fond de l'évolution qui aboutit aux textes étudiés, on a vu quel rôle a dû tenir dans l'apologétique cette révélation supposée. Il était inévitable qu'on la conçût d'abord à la ressemblance de la prédication du Buddha Lokottara à laquelle, aux époques précédentes, on avait sans doute déjà prétendu qu'un miracle pouvait donner accès. C'est la position même du *Saddharmapuṇḍarīka*, comme on l'a assez montré : la conception mythologique y recouvre l'instrument de la polémique.

Les doctrines évoluées que nous avons longuement étudiées au début de ce travail correspondent étroitement aux données anciennes. Le Buddha cakravartin, régnant au ciel Tuṣita, s'est transformé suivant le progrès des croyances, qui en a tiré le Buddha du Saṃbhogakāya, entouré de bodhisattvas. L'évolution se retrace aisément dans ce qui touche à la personne du Maître. Les parures, plusieurs traits de la description du Saṃbhogakāya et certains de ses noms, montrent assez qu'il est l'héritier du Cakravartin. Il est intéressant de noter que l'auditoire transcendant paraît se rattacher de même à l'assemblée du ciel Tuṣita, où le *Lalitavistara* introduit déjà des bodhisattvas.

(1) Cf. *supra*, p. 199.

On voit comment il se fait que le Buddha de la prédication secrète ait pu prendre le vêtement des rois; les colliers qu'on lui offre pieusement aux derniers chapitres du *Lotus* attestent la persistance des pratiques cultuelles que nous avons vu instituer à Bodh-Gayā. La tradition aboutirait finalement aux formes tibétaines où il semble que les ornements royaux soient spécifiquement attribués au Saṃbhogakāya.

Nous avons relevé dans l'art de la Chine et de l'Asie centrale de nombreuses compositions qui illustrent, selon nous, la prédication transcendante de Çākyamuni. C'est le centre auquel les sectes prétendent se rattacher, tout au moins à l'origine, comme au principe commun de la révélation. Un tel idéal nous a paru procéder du culte qui se rencontre dès la plus haute époque autour des reliques, puis auprès des statues du Buddha historique. Nous avons tiré le plus grand secours de ces documents quand il s'est agi d'interpréter la signification des pratiques cultuelles de Bodh-Gayā. Cependant de Yun-kang à Touen-houang le Buddha surnaturel ne porte jamais les ornements royaux (1).

Si l'on ne tient pas compte des formes tardives (Vajrāyaṇa, etc.), nous ne trouvons, en fait de buddhas parés, rigoureusement que des réductions et une représentation picturale de statues. Nous ne savons pas si ces reproductions figurées étaient tenues cachées, ce que leurs dimensions rendaient aisé. L'absence de parures sur les grandes compositions de Touen-houang, nécessairement exposées aux regards de tous les fidèles, indique peut-être que les ornements symboliques étaient encore liés à des pratiques secrètes, comme ils le furent sans doute à l'origine. On aurait une indication analogue, aux derniers chapitres du *Lotus* : quand les bodhisattvas offrent des parures au Buddha, le texte tient cachée la signification de ce fait remarquable. Les images réduites elles-mêmes n'apparaissent qu'au moment où se sont répandues, selon Tāranātha, des doctrines ésotériques restées secrètes jusque là. L'imposition des *regalia* à une statue monastique procède de conceptions auxquelles ne répondrait pas, nous l'avons vu, une statue sculptée ou fondue tout ornée : ces pratiques étaient certainement accompagnées d'interprétations ésotériques. On doit pourtant noter que le culte, dans certains cas, était public et sortait même parfois du sanctuaire (2).

* * *

On peut enfin prendre une vue d'ensemble des faits que nous avons étudiés. Le culte rendu au Buddha selon le cérémonial royal relève des plus anciennes conceptions où s'est affirmé le nouvel esprit du bouddhisme. On a reconnu,

---

(1) Sauf, comme on le sait, sur la peinture où sont représentées quelques statues saintes de l'Inde : le Buddha auréolé de buddhas du Gṛdhrakūṭa s'y montre paré, aussi bien que celui du Māravijaya.

(2) Hiuan-tsang, *Mémoires* (Julien), I, p. 7. Cf. II, p. 232.

en se plaçant à ce point de vue, que les conceptions anciennes des Mahāsāṅghikas se résolvent par un progrès continu dans le mahāyānisme des grands sūtras. On a même trouvé dans le culte l'amorce des formes les plus complexes. On suit ainsi le développement de la donnée primitive à travers toutes les phases du bouddhisme. Le Māravijaya paraît être resté le centre de la tradition. Elle ne s'est pourtant point arrêtée là. Le Buddha du Gṛdhrakūṭa était paré, s'il faut en croire la peinture retrouvée à Touen-houang, et l'iconographie pāla semble attacher une valeur particulière à la figure couronnée du Buddha de la *prathamadeçanā*. La trouvaille de Pagan nous montre comment cette tradition est passée en Indochine. Le Buddha paré des triades khmères représente un état plus évolué, mais ne peut certainement être séparé, à son origine, des formes dont nous avons constaté l'ancienneté et la grande diffusion.

Ce point acquis, nous n'avons plus qu'à suivre M. Cœdès : la tradition moderne du Buddha paré indochinois procède certainement, pour une large part, des antécédents khmèrs et on nous a très bien expliqué le succès de l'image royale. Nous ajouterons seulement une observation de détail. Les Buddhas couronnés de l'iconographie mahāyāniste tiennent souvent un bol. Si le Buddha thai en dérive, on a peut-être là l'explication d'un fait qu'il serait difficile d'interpréter en dehors de notre hypothèse : la préférence marquée des sculpteurs, surtout à une époque relativement ancienne, pour le type des statues royales qui ont un bol en main. On y voit ordinairement le Buddha demandant l'aumône. Les *regalia* seraient dans ce cas assez mal venus (pl. VIII).

Le fait indochinois est ainsi le dernier terme d'une évolution dont la simple esquisse touche presque à tout le domaine des études bouddhiques. C'est l'occasion de constater la fragilité des conclusions que l'on peut former, si elles ne reposent sur la comparaison des données fournies par les disciplines connexes. On voit pourtant l'intérêt des traditions que l'on atteint en ces pays : même obscurcies, elles constituent encore de précieuses indications. M. Cœdès, sans le secours de la plupart des documents indiens, alors inédits, a pu cependant établir, sur des pièces uniquement indochinoises, un principe général d'interprétation qu'on a seulement appliqué dans le présent article à une collection plus étendue de documents.

* * *

Cette recherche longue et souvent difficile nous a montré, sous bien des divergences, un fond commun fait de pratiques plutôt que de conceptions abstraites. Les philosophies les plus contradictoires ne se sont jamais trouvées à court quand il a fallu expliquer ces éléments imposés. On a, sans être encore complet, fait voir plus d'un aspect qu'a pris le Buddha transcendant au gré du mouvement des idées : les rites essentiels ont pourtant été conservés partout.

Dans un pays comme le Siam, où le bouddhisme pāli est souverain, on poursuit ces pratiques cultuelles qui, correctement interprétées, paraîtraient peut-être hérétiques. Ce qu'on voit se dégager ainsi du fatras des controverses, c'est cette masse des fidèles dont on ne sait pas grand'chose, sinon qu'ils devaient peu connaître et beaucoup croire et s'attacher bien plus aux gestes du culte qu'à une exclusive de l'apologétique. Ce grand corps où les traditions persistaient à travers les vicissitudes de doctrine, a maintenu l'unité de la religion mieux qu'on ne l'a cru parfois, jusqu'au jour où l'Islam l'a arraché de la terre sacrée au contact de laquelle il trouvait sa force.

BIBLIOGRAPHIE

Indochine française.

Jean Bouchot. *Documents pour servir à l'histoire de Saigon. 1859 à 1865.* — Saigon, A. Portail, 1927, in-8°. 527 pp.

C'est une très heureuse idée qu'a eue M. Bouchot d'entreprendre cette collection de documents sur l'histoire de Saigon : elle fournira aux historiens de précieuses informations sur les débuts et le développement de la capitale de la Cochinchine.

Le point de départ est la date de la prise de la citadelle par l'amiral Rigault de Genouilly, en février 1859 ; aucun *terminus ad quem* n'est fixé. Le premier volume comprend, d'après le titre, les années 1859 à 1865 ; mais en fait on y trouve des pièces de 1868. Il se divise en trois parties : 1° Récits des opérations militaires, descriptions de la ville et du port ; 2° Correspondance administrative inédite ; 3° Arrêtés des amiraux gouverneurs. L'ouvrage est illustré de planches non numérotées, dont la plupart reproduisent des dessins de l'*Illustration*. Il se termine par des index et une table des planches (qui ne renvoie pas aux pages). On regrette l'absence d'une table des matières, dont les index ne tiennent pas entièrement lieu. On désirerait aussi trouver dans ce volume un plan de la ville et des environs, sans lequel il n'est pas aisé de suivre les récits et les descriptions dans tous leurs détails. Il y a bien, en regard de la p. 289, la photographie d'un plan de Saigon en 1863, mais beaucoup trop réduit et où les noms sont illisibles.

Les deux dernières parties seront utiles à consulter ; mais la plus intéressante pour le public est la première, qui nous donne, d'après les témoignages contemporains, un tableau animé des premiers aspects de la ville. Elle contient toutefois des lacunes que M. B. est le premier à reconnaître. Il déplore à ce propos que Saigon ait été privé d'une partie de ses documents d'archives, dont les uns ont été transférés à Hanoi, les autres à Paris. On pourrait opposer à ces doléances des raisons d'un certain poids. En tout cas, les fonds qui se trouvent à Hanoi ne semblent pas hors de la portée d'un historien écrivant en Cochinchine. M. B. est d'un autre avis : « Si l'on peut, en France, dit-il (p. 28), tenter le voyage de Paris à Lorient pour aller aux sources, on regardera davantage, en Indochine, à se rendre de Saigon à Hanoi dans le même but. » On peut sans doute « regarder », mais à condition de partir ensuite. Ce qui est, toutefois, encore plus singulier, c'est que certains documents conservés à Saigon semblent être aussi inaccessibles que le sont, paraît-il, ceux de Hanoi. Nous lisons en effet p. 37, note 1 : « Le plan que nous publions se trouve appuyé d'un texte qui figure, dit-on, aux Archives de la Direction de l'Artillerie à Saigon. . Copie de cette pièce existe dans les documents de la Société des Etudes indochinoises ; elle aurait été prise par la capitaine Petit. » Si nous comprenons bien cette note, M. B., faute de pouvoir recourir à l'original conservé, *dit-on*, à la

Direction de l'Artillerie, aurait été réduit à la copie du capitaine Petit. Faut-il croire que les civils qualifiés, qui désirent consulter pour leurs travaux les archives de la Direction de l'Artillerie, sont accueillis par un tir de barrage ? « Le plan que nous publions » est sans doute celui qu'on trouve 123 pages plus loin, en regard de la p. 161. Un renvoi n'eût pas été superflu.

Parmi les « documents de première importance » que M. B. regrette de n'avoir pu se procurer, figure « le rapport de l'amiral Rigault de Genouilly sur les affaires de 1859 ». Il y a suppléé par une correspondance envoyée à l'*Illustration* par L. Roux, secrétaire de l'amiral. Peut-être aurait-il pu trouver un texte plus proche de l'original dans un livre qu'il a eu entre les mains, puisqu'il en publie un extrait accompagné de commentaires peu flatteurs : le *Tableau de la Cochinchine*, par E. Cortambert et Léon de Rosny (1862). Ce dernier est l'auteur de pages en effet assez inexactes ; mais il a eu le mérite de publier, à la fin du volume, des « documents divers », qui ne sont pas sans intérêt. Comme précurseur, il aurait mérité plus d'indulgence ; comme éditeur de documents, plus d'attention. La première pièce publiée par L. de Rosny (p. 323) est intitulée : « Relation de la prise de Saigon en 1859. Extrait du *Moniteur universel.* » Si on la compare avec le récit donné par l'*Illustration*, on constate du premier coup d'œil, que ce dernier est simplement le texte du *Moniteur*, avec quelques coupures maladroites. Or l'insertion au *Moniteur* garantit le caractère officiel d'une relation qui, si elle n'est pas exactement le rapport de l'amiral, doit en être cependant la reproduction à peu près littérale. Elle aurait donc dû être préférée à la version mutilée de l'*Illustration*.

Mais M. B. a des antipathies et des sympathies également vives : Léon de Rosny et Antoine Brébion sont victimes des unes, Philastre bénéficie des autres. M. B. a pris en main la cause, à peu près perdue, du liquidateur de l'expédition Garnier, et il le fait en des termes dont la virulence étonne (p. 99). Loin que le jugement presque unanime porté sur l'intervention de Philastre au Tonkin soit le résultat de la jalousie (?) ou de l'ignorance, c'est celui des historiens les plus consciencieux et les mieux informés. Il est douteux que M. B. obtienne la revision d'un procès qui, à moins que ne surgissent de nouveaux témoignages, paraît définitivement jugé.

Les références données dans les notes n'ont pas toujours la précision bibliographique désirable. P. 20 : « Une première édition [de Pallu de la Barrière], en 1864, de format in-8°... » Ajouter : Paris, Hachette. *Ibid.* : « Elle reprenait... la belle et la puissante étude parue dans la *Revue des Deux Mondes.* » Ce n'est qu'à la page suivante qu'on apprend que cet article se trouve dans le n° du 15 novembre 1862. — P. 45 : « On trouvera la très intéressante relation de Mouhot dans l'*Eveil économique de l'Indochine* (2e semestre 1923) et une notice biographique sur cet illustre voyageur dans les *Gaudes d'Extrême-Orient*. Hanoi, 1924. » Il est un peu inattendu de voir, dans un travail historique, Mouhot cité d'après l'*Eveil économique* ; et quant aux *Gaudes d'Extrême-Orient*, elles auraient pu sans inconvénient céder la place à des notices biographiques plus répandues, telles que : Jules Roy, *Henri Mouhot, premier explorateur du Laos*, Dôle, 1884 ; et A. Cabaton, *Le centenaire du « découvreur » d'Angkor, Henri Mouhot* (Acad. des sc. coloniales, Comptes rendus des séances. T. VI, 1925-1926). — P. 63 sqq., *B. C.* est évidemment le *Bulletin officiel de la Cochinchine*, mais tous les lecteurs ne comprendront pas le sens de cette abréviation, de même qu'ils ne devineront pas tous que « Brébion, Monographie, p. 358 », se réfère à la *Monographie des rues et monuments de Saigon* d'Antoine

Brébion (*Revue indochinoise*, 1911, p. 357-376 et 468-486). — P. 76, note. 19 janvier. Lire : 29 janvier. — P. 176, note. Je ne comprends pas bien la querelle que cherche ici M. B. à l'auteur de l'*Exposé de la situation de l'Empire... en 1864*. Ce qui est dit dans ce texte de l'emploi de l'écriture chinoise et de l'introduction des caractères latins semble parfaitement exact. Ce n'est pas une « erreur grave que de prétendre que les Annamites écrivaient en chinois »; c'est la vérité même ; car, s'il existait en effet une écriture spéciale pour noter la langue annamite, l'emploi de ces *chữ nôm* était très limité et les neuf dixièmes des textes écrits en Annam ne sont pas en annamite, mais en chinois.

Ces menus détails laissent intact le solide intérêt du recueil de M. Bouchot, dont il faut souhaiter la rapide continuation.

L. Finot.

G. Naudin. *Le Groupe d'Angkor vu par les écrivains et les artistes étrangers*. Recueil de documents sur les temples accompagné de notes critiques. — Saigon, A. Portail, 1928, in-8°. 133 pp.

Ce recueil de documents ne prétend pas être complet : d'abord il s'arrête à 1880, « parce que, dans les années qui suivirent, l'abondance de matières est devenue telle qu'un gros volume ne suffirait pas à l'épuiser » ; ensuite il ne comprend que les auteurs français ou traduits en français ; et de ces auteurs mêmes il ne donne que des extraits. Ce n'est donc, selon les termes mêmes de la préface, qu'une « petite anthologie » destinée au « commun lecteur ». Le commun lecteur s'exposerait d'ailleurs à une certaine désillusion s'il croyait, sur la foi du titre, trouver dans ce volume des pages d'écrivains et d'artistes, la plupart des auteurs reunis ici ne pouvant prétendre à aucun de ces titres.

La date adoptée pour limite commandait le choix des morceaux, dont la forme ne pouvait, d'autre part, faire question, sauf dans le cas du premier, celui qui est tiré des *Mémoires sur le Cambodge* de Tcheou Ta-kouan. Ici Mlle Naudin s'est trouvée en présence de deux traductions ; elle a opté pour la plus vieille et la moins bonne des deux, par la curieuse raison que « M. de Rémusat (*sic* pour Abel-Rémusat), à l'époque où il traduisait le Chinois, ignorait l'existence d'Angkor et de ses ruines et que sa traduction, par voie de conséquence, ne peut se laisser impressionner par elles ». Sans doute, mais par voie de conséquence aussi, sa traduction se trouve farcie de contresens et d'inexactitudes dont la seconde est exempte. Car c'est une erreur de croire que ces deux versions ont entre elles une presque complète identité : elles présentent au contraire de nombreuses différences, celles que Mlle Naudin a notées et celles qu'elle a passées sous silence. Sur quelques uns de ces désaccords, Mlle Naudin a cru pouvoir critiquer M. Pelliot : c'est une hardiesse que le succès ne pouvait guère couronner. Si M. Pelliot a dit des portes d'Angkor Thom : « chacune flanquée de deux portes latérales », il a rectifié dans l'*Erratum* du même volume du *Bulletin* (qui a échappé à Mlle Naudin) : « *lire* : chaque porte est double ». S'il explique *kouang-lang* par *Caryota ochlandra*, c'est que tel est en effet l'équivalent

de *kouang-lang* et qu'un traducteur n'a pas à changer la valeur des mots du texte, même s'ils ne correspondent pas à la réalité. Au sujet de la phrase : « L'inspecteur de ces portes a soin de ne pas laisser entrer les chiens », M. Pelliot avait remarqué en note : « Rémusat interprétait ici *chiens* par *esclaves*... Le rapprochement facilité par la fausse lecture de son texte est purement fantaisiste. » Sur quoi Mlle Naudin pique prestement cette banderille : « Je ne vois pas à quelle fantaisie M. Pelliot fait allusion ici. » La fantaisie consiste en ceci que le traducteur a donné dans ce passage au mot « chien », *keou* 狗, le sens métaphorique que son texte lui offrait quelques chapitres plus loin au sujet des esclaves qui auraient également été appelés « chiens », *t'oung* 獞 : mais cette dernière leçon du texte de Rémusat est fausse, et il faut, au lieu de *t'oung*, lire *tchouang* 獞, qui est la transcription d'un ethnique indigène et n'a rien à voir avec les chiens.

P. 9. « En sortant par la porte du midi, on trouve à la distance d'un demi-li une tour de pierre qui a été bâtie, suivant la tradition, dans l'espace d'une nuit. » Note : « Phnom Bakheng ou Baksei Chang-krang. J'opine en ce qui me concerne pour ce dernier, beaucoup plus tour de pierre que Phnom Bakheng, dont l'importance ne correspond pas à l'indication de l'auteur. » Pourquoi Baksei Čaṅkran est-il « beaucoup plus tour de pierre » que Phnom Bakheng ? Parce qu'il est en briques ? Et quelle est cette « importance » dont l'auteur ne dit mot ? A moins que Mlle N. n'ait confondu la tour bâtie par Lou-pan avec le tombeau de Lou-pan (Aṅkor Vat), dont il est question à la phrase suivante, ce qui serait une grave erreur.

P. 11, n. 4. *Thale sap* n'est pas une forme ancienne, mais la forme siamoise de Tonlé Sap.

P. 12, n. 2. Moutier-en-Der, *lire* Montier-en-Der (id., p. 126). L'article de Bouillevaux : « Ma visite aux ruines cambodgiennes en 1850 » a paru dans le t. I des *Mémoires de la Société académique indochinoise*, qui ne sont pas introuvables.

P. 13, n. 1. « Le nom convenablement orthographié est Sommonocudom ». Non : le nom convenablement orthographié est Samanakôdam ; et il n'eût pas été superflu d'ajouter que ce nom est la prononciation khmère du pâli Samaṇa Gotama.

P. 49. On a mis sous le nom de Doudart de Lagrée seul des extraits du *Voyage d'exploration*, où Francis Garnier a une grande part : notamment la description d'Angkor Vat est tout entière de sa main, comme il en avertit le lecteur dans une note (p. 41) qui a disparu du texte de Mlle Naudin.

P. 83, n. 3. Neak Pean, corr. Mébôn.

P. 93, n. 1. « Cet intéressant extrait nous conduit à recommander spécialement la lecture du livre que les amis de Doudart de Lagrée ont composé à l'aide de ses notes de voyage. » Ceux qui voudront suivre ce conseil auront besoin d'une remarquable intuition pour deviner qu'il s'agit du volume intitulé : *Explorations et missions de Doudart de Lagrée. Extraits de ses manuscrits, mis en ordre par* A. B. de Villemereuil, Paris, 1883.

Il y a dans le recueil de Mlle Naudin des morceaux de toute valeur : bons, médiocres, insignifiants, et un au moins — celui de Gréhan — détestable. On y trouve des observations justes et bon nombre d'erronées. Celles-ci sont assurément fort excusables, en raison de l'époque où elles furent rédigées. Mais était-il prudent de servir au public cette *olla podrida*, qui risque d'embrouiller toutes ses idées ? Il eût fallu du moins mettre les choses au point par une introduction très précise, qui fait défaut, et par d'abondantes notes critiques : celles qu'on trouve au bas des pages ne

sont ni assez abondantes, ni peut-être assez critiques. En outre, elles ne se distinguent pas suffisamment des notes des auteurs eux-mêmes. Elles se flattent de restituer aux noms propres, défigurés dans les premières relations, leur forme correcte ; elles n'y réussissent pas toujours et il arrive parfois qu'elles ajoutent de nouvelles fautes aux anciennes. Ainsi la note 3 de la page 65 amalgame, sans le dire, une note de F. Garnier avec une remarque de M[lle] Naudin, supprime de la première une utile référence, change « Bhima » en « Blima », au lieu de le corriger en « Bhîshma », et couronne le tout par la surprenante transformation des « Pandous » en « Pandours ». Il faut une vigilance sans relâche pour déjouer les malices des compositeurs annamites : ces Pandours en sont un assez bon exemple.

L. Finot.

Ngô-vi-Liễn. — *Nomenclature des communes du Tonkin*, classées par cantons, phủ, huyện ou châu et par provinces, suivie d'une *Table alphabétique* détaillée contenant la transcription des noms en caractères chinois et divers renseignements géographiques. — Hanoi, Lê-văn-Tân, 1928, in-16, [4] + 426 + [2] p.

Les deux parties de cet ouvrage sont inégales. La première (p. 1-79) est une liste des communes (*xã*) du Tonkin par provinces ; à l'intérieur de chaque province, par *phủ*, *huyện*, *châu* ou délégations, et, à l'intérieur de ceux-ci, par cantons. Dans chacune de ces divisions, l'ordre alphabétique facilite la recherche. A la fin, les rues et les villages actuels de Hà-nội et de Hải-phòng sont distribués par quartiers.

La deuxième partie est celle qui rendra le plus de services. Si ce n'est point, comme le dit l'auteur, « en quelque sorte, un dictionnaire géographique du Tonkin », c'en est au moins un répertoire commode des communes. L'auteur a heureusement fait suivre les noms, pour la plupart annamites, de leur transcription en caractères chinois ou en *chữ nôm*, encore que ces caractères soient sujets à variantes, singulièrement en ce qui concerne la haute région. Pour chaque commune, il nous donne les noms du canton, du *huyện* ou du *phủ* et de la province dont elle dépend. Il note quelques particularités du lieu : gare, poste, temple, habitants (ceux-ci, « d'après le recensement de 1927 », indication très insuffisante sur des données nécessairement très approximatives), etc. Les abréviations, claires, ont allégé le volume. M. Ngô nous promet dans sa « prochaine édition la liste des hameaux (*thôn*) et les principaux renseignements historiques, ethnographiques et archéologiques ». Nous ne pouvons qu'applaudir à cette intention, en rappelant que M. Ngô en a déjà esquissé une exécution dans la petite géographie du Tonkin qu'il a publiée en quốc-ngữ en collaboration avec MM. Đỗ-đình-Nghiêm et Phạm-văn-Thư (1).

---

(1) *Địa-dư các tỉnh Bắc-kỳ*, Hanoi, Kim-đức-giang, 1924, 8°, vi-133 p., 28 cartes ; 3e édit., revue, Hanoi, Lê-văn-Tân, 1927, 8°, 144 p., 28 cartes.

On trouve en particulier dans ce dernier ouvrage, à l'imitation des anciennes géographies annamites et chinoises, des notes sur les principaux lieux et temples célèbres de chaque province, leurs traditions et leurs légendes, ainsi que sur la date de leurs fêtes saisonnières : M. Ngô augmenterait la valeur de sa *Nomenclature* en y incorporant la substance de ces notes. Il aura intérêt à reprendre les renseignements historiques qu'il amorce çà et là. Tantôt en effet il remonte aux Hùng-vương (*s. v.* Cao-bằng, Hanoi, Hải-dương, Nam-định, Sơn-tây, etc.), tantôt au contraire il s'abstient de tout détail de ce genre (Hưng-hoá, Hưng-yên, Sơn-la, etc.) ; le plus souvent, les détails dont il se contente semblent pris au hasard. Ainsi, p. 280, *s. v.* Ninh-bình, on lit : « p[hủ] de Trường-an sous les Lê postérieurs, changé en ch[âu] de Đại-hoàng ; vers la fin du 12e s., Đạo de Thanh-bình, en 1806, changé en 1822 en Ninh-bình, pr[ovince] en 1831. » Écartons d'abord deux fautes de typographie : les point et virgule sont à supprimer, et la majuscule de Đạo, à remplacer par une minuscule. Il y a là un résumé incomplet et inexact. Incomplet, car on commence à la fin du XIIe siècle, négligeant même de mentionner l'établissement de Hoa-lư, capitale des Đinh et des Lê antérieurs. Inexact, car on nous parle du *phủ* de Trường-an 長安 (la province comprenait aussi le *phủ* de Thiên-quan 天關) avant de nommer le *châu* de Đại-hoàng 大黃 (nom de la province sous Lí Cao-tôn) d'une manière qui renverse la chronologie. De même, pour Thái-bình, p. 334, l'auteur divise la future province sous les Trần en deux territoires : Long-hưng et An-tiêm, au lieu de : An-tiêm 安暹 et Kiến-xương 建昌, l'ancien *huyện* de Long-hưng 龍興 appartenant au futur Hưng-yên. En outre, il passe sous silence le partage de cette région entre les territoires de Hưng-yên et de Nam-định à la fondation de ces provinces en 1831. Autre défaut grave : aucune indication de sources (sauf « le recensement de 1927 » (?), cité ci-dessus).

Contrairement à Génibrel, M. Ngô incorpore les mots commençant par *ch*, *kh*, *ng*, *nh*, *th*, *tr* dans la liste des mots commençant par *c*, *k*, *n*, etc. C'est sacrifier à l'écriture des initiales phonétiquement différentes (*č*, *k'*, *ṅ*, *ñ*, etc.). Et c'est innover à moitié, car *d*, *đ* restent heureusement séparés et M. Ngô observe rigoureusement l'accent du premier terme dans la classification de ses noms (pour la généralité, dissyllabiques), ce qui multiplie les séries : Câu-đông, - Câu-tử, puis : Cầu-cá, - Cầu-trúc ; Chi-các, - Chi-quan, puis : Chí-chủ, - Chí-trung, puis : Chi-chính, puis : Chỉ-bộ - Chỉ-trung, etc. — Le *d* de Hải-dương est rendu par *dz* dans les abréviations, qui conservent partout ailleurs l'écriture ordinaire. — P. 1 sq., le français exige la particule entre le nom de lieu et son nom propre (Phủ *de* Lang-giang, phủ *de* Yên-thế, etc., et non : Phủ Lạng-giang, etc. ; de même, p. 77-8 : ville *de* Hà-nội ; ville *de* Hải-phòng, et non : ville Hà-nội, ville Hải-phòng). — P. 181, c. 1, *s. v.* Hạ (kẻ), apparemment nom vulgaire d'une commune, l'auteur renvoie à Thượng-phúc, où l'on trouve (p. 358, c. 1) sept communes de différentes provinces, plus un nouveau renvoi, sans qu'il soit plus question de Hạ (kẻ).

Nous ne pousserons pas plus loin ces critiques de détail, parce qu'elles portent plutôt sur l'accessoire de ce petit guide, dont le but n'est point savant, mais dont l'utilité, en l'absence d'un meilleur manuel de ce genre, pourra être éprouvée par les érudits eux-mêmes, ces réserves faites.

E. Gaspardone.

Georges Maspero. — *Le royaume de Champa.* — Paris et Bruxelles, Les Editions Van Oest, 1928, in-8°, VII-278 pp., ill.

Tous ceux qu'intéresse l'histoire de l'Indochine accueilleront avec joie cet ouvrage, qui est en réalité une seconde édition. Le travail de M. Maspero avait paru tout d'abord en articles dans le *T'oung Pao*, de 1910 à 1913; il en avait été fait un tirage à part à 100 exemplaires, qui ne fut pas mis dans le commerce et est devenu introuvable. La nécessité s'imposait donc de le remplacer : le beau volume publié par les Editions Van Oest y pourvoit d'une manière satisfaisante, non sans laisser place cependant à quelques regrets. Le livre n'est pas entièrement *up to date*. Certains passages de la première édition ont été littéralement reproduits dans la seconde, alors qu'ils auraient dû être modifiés d'après les résultats acquis par de nouvelles recherches. Sur un point même on constate un léger recul. La première édition était précédée d'une étude sur les sources, que l'auteur a cru pouvoir supprimer, « les notes fournissant à cet égard toutes références utiles ». Suppression peu justifiée, car les références contenues dans les notes ont pour objet d'apporter la preuve des assertions du texte, elles n'apprennent rien au lecteur sur la nature, la date et la valeur des sources utilisées, choses qu'il a cependant grand intérêt à connaître. On eût préféré aussi une bibliographie du Champa à un simple renvoi au *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*. La correction du texte laisse à désirer. Sans parler des coquilles typographiques assez nombreuses, l'orthographe des noms sanskrits est si négligée qu'elle donne l'impression d'avoir été abandonnée au hasard. Il est parfaitement loisible à une publication qui n'a pas un caractère strictement philologique de s'affranchir de ces minuties. Mais dès qu'on prétend distinguer la quantité des voyelles et la qualité des consonnes au moyen de signes spéciaux, on s'oblige par là même à les employer en leur place. Enfin, pour clore la liste des desiderata, il est à regretter qu'on n'ait pas joint à cette nouvelle édition une carte du Champa, dont la nécessité s'imposait. Par compensation, on l'a ornée de très belles photographies ; ornée, disons-nous, et non illustrée, car le lien qui rattache ces planches au texte est assez lâche, pour ne pas dire inexistant ; les reproductions de monuments et de sculptures du Champa serviront tout au moins à donner au lecteur une idée plus favorable d'un art que l'auteur traite avec un dédain excessif (p. 36).

Il est inévitable qu'un ouvrage qui touche à tant de sujets et recourt à des témoignages si variés prête à la discussion sur certains points. Nous examinerons d'abord les questions les plus importantes et nous terminerons par quelques remarques de détail.

L'islamisme au Champa (p. 13). — L'existence de l'islamisme serait attestée au Champa dès le XIe siècle par deux témoignages : un passage du *Song che* et deux inscriptions arabes trouvées en Annam.

Le *Song che*, décrivant le sacrifice du buffle, dit qu'au moment de l'immoler on lui adressait cette invocation : *aloho kipa*, qui signifie : « Puisse-t-il bientôt renaître ! » Ed. Huber (*BE.*, III, 55) a supposé que cette formule pourrait être la transcription de *Allah akbar !* Il serait bien singulier que des Chams hindouistes, dans un sacrifice aux dieux, fissent usage d'une formule musulmane : le succès du sacrifice dépendant de l'exacte observation du rituel fixé par la tradition, l'introduction dans

ce rituel d'une invocation moderne et empruntée à une religion étrangère ne se conçoit guère. On pourrait peut-être songer à quelque chose comme *arha krubau*, « permets, buffle ! » Mais, quoi qu'il en soit, cette formule est trop hypothétique pour qu'on y fonde une conclusion ferme.

Les deux « inscriptions coufiques » de 1025-1035 et 1039 A. D. ne présentent guère plus de garanties. P. Ravaisse, qui les a publiées en 1922 (*JA.*, octobre-décembre 1922), nous dit qu'elles furent trouvées « il y a quinze ou vingt ans, sur un point non éloigné de la côte annamite, par un officier de la marine française ». Cet officier, dont on ignore le nom, en prit des estampages qu'il porta à Auguste Barth. Celui-ci les transmit à Hartwig Derenbourg, qui les repassa, peu de temps avant sa mort (1908), à Paul Ravaisse. Il serait bien hasardeux d'accorder une entière confiance à des documents d'une origine aussi vague. Loin de pouvoir affirmer qu'ils ont été trouvés « dans le Sud du Champa », comme l'écrit Maspero, on est en droit de se demander s'ils proviennent même de l'Annam.

Indrapura et Siṅhapura (p. 24). — Maspero, adoptant l'hypothèse que j'ai proposée en 1904 (*BE.*, IV, 915), situe Indrapura à Đồng-dương et Siṅhapura à Trà-kiệu. Mais depuis lors, L. Aurousseau a soutenu que la *capitale* du Champa (donc Indrapura) se trouvait à Trà-kiệu (*BE.*, XIV, IX, 32 sqq.). Quant à Siṅhapura, je ne vois pas qu'il ait cherché à le localiser. La question demande, il semble, une nouvelle étude.

Pāṇḍuraṅga et l'inscription de Võ-cạnh. — Maspero (p. 25) ne croit pas que Pāṇḍuraṅga « ait jamais formé, sauf à l'époque de Sūryavarman [XIIe siècle], un état indépendant ». Mais d'autre part, il admet (p. 51) qu'avant la fondation du royaume de Champa, en 192 A. D., les Chams « étaient fort probablement répartis en principautés correspondant aux provinces qui seront plus tard Pāṇḍuraṅga, Vijaya, Amarāvatī, etc., et, au Nord du col des Nuages, ceux qui peuplaient la sous-préfecture de Siang-lin se trouvaient sous la dépendance des Han. C'est eux qui provoquèrent le mouvement insurrectionnel dont sut profiter le nommé Lien pour se faire proclamer roi des principautés chames. Il réunit la plupart d'entre elles sous sa domination ; et si nous admettons l'identité de Lien et Çrī Māra, son royaume s'étendait au moins jusqu'à la frontière méridionale du pays de Kauṭhāra, c'est-à-dire l'actuelle province de Nha-trang, où fut trouvée l'inscription de Võ-canh. »

Observons tout d'abord que le mot « Čam » n'est pas un ethnique, mais simplement une apocope de « Čampa ». Les Chams, ce sont les sujets du royaume de Champa. Par conséquent, on ne peut parler de « principautés chames » avant 192. Il serait plus exact de dire qu'il y avait sur la côte d'Annam des principautés de population austro-asiatique et d'organisation indienne.

Parmi ces *settlements*, le plus méridional, qui s'appelait déjà ou ne s'appelait pas encore Pāṇḍuraṅga, était sans doute le plus ancien, car le sanctuaire qui s'élevait sur la colline où est aujourd'hui Pō Nagar de Nhatrang, passait dès le VIIIe siècle pour être d'une antiquité immémoriale, et c'est dans les environs que se trouvait la plus ancienne inscription indochinoise, celle de Võ-cạnh, gravée par un descendant du roi Çrī-Māra. Cette inscription est à peu près contemporaine de la fondation du Champa, l'une étant, d'après l'écriture, du IIe-IIIe siècle, l'autre de 192 A. D. Rien n'empêche dès lors qu'elle appartienne à un petit royaume, soit indépendant, soit

vassal du Founan, qui aurait ensuite été absorbé par le Champa. Il est sans doute également possible, comme le suppose Maspero, que Çrī-Māra soit K'iu-Lien et que l'inscription de Vö-canh soit le premier monument de la domination chame dans le Sud. Les deux hypothèses s'équivalent. Mais, dans l'un et l'autre cas, il y a eu une période où le royaume du Sud était indépendant : les ambassades à la cour impériale, comme les rébellions continuelles du Pāṇḍuraṅga, en témoignent clairement. Il ne suffit pas de dire que le Pāṇḍuraṅga profita des revers du Champa à la fin du Xe siècle pour affirmer son indépendance en nouant des relations directes avec la Chine ; car, à supposer qu'une simple circonscription du royaume cham eût formé le bizarre projet d'envoyer des ambassades au puissant empire du Milieu, il est à croire qu'elles n'auraient pas été reçues. Puisqu'elles étaient admises à la cour, c'est qu'elles venaient, non d'une province révoltée, mais d'un ancien Etat médiatisé : c'est d'ailleurs avec le caractère d'Etat vassal du Champa qu'il apparaît toujours dans les textes chinois.

La monnaie au Champa (p. 35). — Maspero pense que « l'argent monnayé n'était peut-être pas inconnu au Champa ». Cette assertion, même sous forme dubitative, contredit tous les faits connus. D'abord il serait inconcevable que les fouilles pratiquées sur tant de points n'eussent ramené au jour aucune monnaie, si l'usage en avait été connu au Champa. En outre, les Chinois affirment positivement, les uns que les paiements s'y faisaient en nature, les autres qu'on utilisait aussi l'or et l'argent en lingots, « car il n'existe pas de monnaie ». Ces deux métaux n'étaient donc qu'une marchandise. L'hypothèse d'une circulation monétaire ne se fonde que sur un seul mot d'une inscription de Pō Nagar, ou plutôt sur la traduction que Bergaigne en a donnée (*ISCC.*, p. 278) : « Le roi Rudravarman... lui a donné... tout ceci : un vase en trois pièces, de l'argent monnayé (*rūpyaṃ*) et ces trois vases d'argent... Cela fait, si l'on compte du poids : 7 paṇas d'or (raktakaladhauta), 23 kaṭṭikās et 2 paṇas d'argent (sitatarakaladhauta). » Le mot *rūpyaṃ* peut signifier « argent monnayé », mais aussi « argent » tout court (cf. *ISCC.*, p. 152, l. 1 : rūpyabhājanena, « avec un vase d'argent »). Le poids d'or ne peut se rapporter qu'au « vase en trois pièces », puisque le reste est en argent. Le poids d'argent représente donc les deux autres termes de l'énumération : *rūpyaṃ* et les 3 vases d'argent. Les vases sacrés énumérés plus loin pesant environ 5 kaṭṭikās, on peut admettre que les 23 kaṭṭikās 2 paṇas du *rūpyaṃ* se composaient de lingots d'argent équivalant au poids de deux ou trois vases moyens. Rien absolument n'autorise à y voir de l'argent monnayé.

Dynasties du Champa. — Maspero a conservé sa division des rois chams en dynasties numérotées comme en Egypte : précision illusoire et destinée sans doute à plus d'un changement. En tête de la série figure Çrī-Māra, identifié hypothétiquement à K'iu-Lien, fondateur de la monarchie, mais qui, comme nous l'avons dit plus haut, ne fut peut-être qu'un roi local. A l'exception de cet ancêtre plus ou moins authentique, tous les souverains de la « première dynastie » ne sont connus que par les sources chinoises.

La seconde fut fondée par un usurpateur, le Chinois Wen, dont le deuxième successeur Fan Hou-ta (380-413) pourrait être, selon Maspero, Bhadravarman I[er], que nous connaissons par la stèle de fondation du temple de Mĩ-sơn. Notons à ce propos que la traduction qui est donnée p. 64 de cette inscription ne tient pas compte des rectifications qui ont été apportées au texte original par l'épigraphe rupestre de Chiêm-sơn (*BE.*, XVIII, x, 14).

Son fils Ti Tchen correspondrait à Gaṅgārāja, qui, néanmoins, a donné son nom à un *vaṃça*, ce qui tendrait à faire croire qu'il fonda une dynastie.

Au sujet du successeur de Gaṅgārāja, Maspero fournit des données qui ne semblent pas en parfait accord : ce successeur, est-il dit (p. 65), fut peut-être « ce glorieux Çrī Manorathavarman » de la stèle de Mī-sơn n° 96, et il occupe en effet cette place au tableau de la 2e dynastie qui termine le chapitre (même page). Mais, dans la généalogie de la p. 76, son nom est remplacé par X. Enfin p. 80, il devient « un glorieux personnage dont il ne nous est parvenu que le nom tronqué ...*rathavarman* ». Ce dernier passage reproduit la première édition : il aurait dû être rectifié pour être mis en harmonie avec les précédents où est correctement donné le nom complet lu en 1912 par Cœdès : Manorathavarman.

Parlant de cette inscription p. 65, Maspero admet que Manorathavarman « y apparaît, semble-t-il, comme le successeur de Gaṅgārāja ». « Son règne fut court, ajoute-t-il, et il mourut assassiné par le neveu du ministre Tsang Lin qu'il avait lui-même fait mettre à mort pour se venger sans doute de l'opposition que celui-ci avait faite à son élévation au trône ». Donc Manorathavarman a régné. Mais la note 2 de la p. 80, sans doute faute d'avoir été rectifiée comme le « nom tronqué », exprime l'avis contraire : « Je ne crois pas... que ce personnage ait jamais régné. Aussi bien, rien dans les deux inscriptions qui parlent de lui, *Mī-sơn*, 73, et *Mī-sơn*, 96, ne nous autorise à cette supposition. »

De ces deux opinions, c'est la première qui est la bonne : Manorathavarman a régné. L'inscription 73 (Çambhuvarman) n'entre pas ici en ligne de compte, car elle ne fait aucune mention de Manorathavarman ; mais l'inscription 96 le loue de n'avoir jamais transgressé la tradition de Dilīpa, Mandhātar et autres grands rois du passé, ce qui est une manière de dire qu'il fut roi lui-même.

Le dernier roi de la « cinquième dynastie » (Pāṇḍuraṅga) (1) est Vikrāntavarman III, mort après 854 A. D. Maspero, à la suite de Barth, lui attribue comme nom posthume Vikrānteçvara, fondé sur une inscription de 829, alors qu'il avait encore 25 ans à vivre avant d'avoir droit à un nom posthume. C'est naturellement impossible. En réalité, *Vikrānteçvaralokau* ne signifie pas « les deux mondes de Vikrānteçvara », mais Içvaraloka (= Satyavarman) et Vikrānta[varman]. (Cf. *BE.*, XXVII, 308.)

Quel est le premier roi de la « sixième dynastie », celle d'Indrapura ? Ce problème a soulevé un débat qui ne paraît pas près de finir. La première inscription de cette dynastie, celle de Đồng-dương, datée de 875 A. D., émane d'Indravarman II, petit-fils et fils des « rois » Rudravarman et Bhadravarman. Il semble donc, et telle avait été ma conclusion, que Rudravarman soit le fondateur de cette dynastie. Toutefois, comme Indravarman répète avec insistance qu'il ne tient son trône, ni de son père, ni de son grand-père, mais de la grâce de Maheçvara méritée par son ascétisme et ses bonnes œuvres, Huber, Maspero et Majumdar (2) en ont conclu qu'il fut le premier roi de sa lignée qui occupa le trône du Champa. J'avais supposé, pour expliquer cet apparent reniement, que, le grand-père Rudravarman s'étant emparé du trône par la force, et peut-être par le meurtre, son petit-fils aimait autant faire remonter son droit

(1) Le tableau de la page 108 porte par erreur VIe au lieu de Ve.

(2) Ed. Huber, *BE.*, XI, 268, 282 ; Maspero, *Champa*, 1re éd., p. 148 ; 2e éd., p. 109-111 ; Majumdar, *Champa*, p. 56-60.

royal à une source moins suspecte. L'explication vaut ce qu'elle vaut et, pour ne pas être taxé d'obstination, j'en proposerai tout à l'heure une autre : mais je ne puis reconnaître une grande force démonstrative à la réfutation que Maspero y oppose (p. 110, note) : « Je continue, dit-il, à voir en Indravarman II le fondateur de la dynastie d'Indrapura, où ne doivent figurer dès lors ni son grand-père Rudravarman, ni son père Bhadravarman. Qu'il les désigne en parlant d'eux par les qualificatifs de *rāja* et de *vibhu*, rien de plus naturel de la part d'un souverain d'Extrême-Orient, où le premier soin de tout homme parvenu aux honneurs est d'en faire bénéficier ses ascendants immédiats par l'attribution de titres posthumes. Et il est très naturel de supposer qu'en ceignant la couronne il gratifia son père Bhadravarman encore vivant... du titre d'Upayuvarāja qui, aujourd'hui encore dans le protocole khmèr, confère à celui qui le porte le droit à l'appellation de « roi » et le premier rang après le souverain. Ainsi s'explique facilement que sur l'inscription d'An-thái il soit qualifié du titre de « roi Çrī Bhadravarman »... Quant à « supposer », comme le fait Finot, que c'est « l'aïeul Rudravarman » qui fut « porté au trône par une de ces conspirations dont l'histoire du Champa est pleine », c'est admettre qu'Indravarman II, petit-fils et fils de deux souverains ayant successivement occupé le trône et le lui ayant légitimement transmis, se soit considéré lui-même comme un usurpateur. Mais est-il exemple d'un roi qui, succédant régulièrement à son père, fût-il lui-même le fils d'un usurpateur, ait entretenu le moindre doute sur la légitimité de son accession au trône ? Et même si Indravarman II, par extraordinaire, avait eu un tel scrupule, il n'aurait cependant jamais eu l'idée, si son père et son grand-père avaient régné avant lui, d'émettre l'affirmation si nette que la royauté ne lui avait été donnée ni par son grand-père ni par son père et qu'il ne la dut qu'à l'excellence de son ascétisme. »

J'admire avec quelle certitude mon savant contradicteur sonde les replis de la conscience d'un roi cham du IXe siècle et décide de ce qu'il pouvait ou ne pouvait pas penser ou dire ? Sans doute connaît-il avec la même sûreté l'état politique du Champa à cette époque et peut-il nous affirmer qu'il n'existait alors aucun parti « légitimiste » qui aurait forcé Indravarman II à ces déclarations. N'oublions pas cependant que nous avons vu de nos jours un prince de la maison de France contraint, pour sauvegarder ses prétentions au trône, à reconnaître par une démarche officielle que son grand-père n'avait été qu'un usurpateur et qu'il ne voulait pas tenir ses droits de lui. Mais laissons de côté ces insolubles problèmes de psychologie historique. Que mon explication soit admissible ou non, peu importe : un fait est un fait, même inexpliqué, même inexplicable. Y a-t-il ici un fait d'où on puisse déduire que Rudravarman et son fils ont régné ? Je le crois. Relisons l'inscription de Đồng-dương, A, 17 sq. (*BE.*, IV, 87).

ye te pi copāpadire tha rājyaṃ
Campāpure santatirājyasāre |
çrīmaty Urojasya suçāsanāc ca
Bhadreçvare te prathitāḥ pṛthivyām ||
Parameçvarasantānāj jāta Urojo dharāpatir yyaç ca |
tasmāj jātaç çrīmān çrīmatimān Dharmmarājeti ||
tasmāj jajñe rājā çrīdhiç Çrī Rudravarmma-nāmā yaḥ |
tasya sutaḥ khyātayaçāḥ çrī-sahito Bhadravarmma-vibhuḥ ||
Çrī Indravarmma-viditas sūnuç Çrī Bhadravarmmaṇas tasya |

Maheçvaraprabhāvāc Campānagare nṛpo bhavati ||
tebhyas santānebhyo rājyaṃ jātaṃ nṛpasya saṃpūrṇṇaṃ |
na pitāmahena dattaṃ pitrā ca tathā na dattan te ||
tapaḥphalaviçeṣāc ca puṇyabuddhiparākramāt |
. . . . mo nṛpaḥ prāpto na pitur na pitāmahāt ||
saṃprāptavān rājyam idan narendro
Bhadreçvarād yaç ca tad Indravarmmā |
evaṃ hy Urojasya viçe. . . . . .

« Ceux qui ont obtenu la royauté à Campāpura, dans cette essence de la royauté continue qu'est l'auguste Bhadreçvara et par le saint décret d'Uroja, ceux-là sont célèbres sur la terre. De la descendance de Parameçvara naquit le roi Uroja, de celui-ci. . . Dharmarāja, de celui-ci le roi. . . Rudravarman, dont le glorieux fils fut le roi Bhadravarman. Le fils de Bhadravarman, nommé Indravarman, est, par la puissance de Maheçvara, roi à Campā-nagara. C'est de cette descendance que la royauté est née complète [pour toi] le roi ; ce n'est ni grand-père ni père qui te l'a donnée. C'est par l'excellence des fruits de l'ascétisme, par la force de l'intelligence et du mérite spirituel que le roi [Indravarman] est parvenu [au trône], non par son père ou son grand-père. Et en effet ce roi Indravarman qui a obtenu cette royauté de Bhadreçvara... ainsi d'Uroja... »

Ainsi Rudravarman et Bhadravarman sont inclus dans la série continue (*saṃtati*) qui, partant du mythique Uroja, aboutit à Indravarman II : ils nous sont présentés, non pas seulement comme des « rois », mais *comme des rois du Champa*. Or, en supposant qu'un souverain cham ait pu conférer à ses ancêtres le titre de roi — ce qui est d'ailleurs une assertion sans preuve — il ne pouvait certainement les qualifier de rois du Champa, ce que tout le monde savait qu'ils n'avaient pas été. Ce fait très solide dispose à la fois des rois de courtoisie de Maspero et des rois locaux de Majumdar (1). Jusqu'à ce qu'on ait rendu compte de cette usurpation posthume, je continue à croire que Rudravarman et Bhadravarman ont effectivement régné. Or, ni les analogies fournies par les coutumes des empereurs de Chine et d'Annam — que Maspero appelle avec une louable discrétion « souverains d'Extrême-Orient », — ni le titre khmèr d'*upayuvarāja*, qui ne se rencontre qu'à l'époque moderne et ne s'applique qu'au roi qui a abdiqué, ne sauraient nous fournir la clef du mystère.

Si on ne veut pas que l'apparent désaveu d'Indravarman soit dû à des scrupules de conscience, peut-être pourrait-on l'attribuer à la vague de mysticisme tantrique qui, partie de l'Inde du Nord, passa vers cette époque sur tous les États hindous d'Extrême-Orient et sur laquelle l'attention a été appelée il y a quelques années par un remarquable travail de M. F. D. K. Bosch (2). D'après la théorie alors en vogue

---

(1) Majumdar, *Champa*, p. 58. Cf. *BE.*, XXVII, 306, où toutefois j'ai invoqué à tort l'inscription de Hoá-quê : l'expression *campārājādhirāja* s'applique en réalité à Bhadravarman III, régnant en 910 A. D. Je signale en passant un lapsus dans la traduction d'Huber (*BE.*, XI, 297, l. 5) : au lieu de *Bhadravarman*, lire *Jaya Siṃhavarman* ; le texte sanskrit (p. 291) porte en effet « Çri Jayasiṃhavarmmadevasya puṇyaḥ ».

(2) *Het Lingga Heiligdom van Dinaja*. (Tijdschr. v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel LXIV, Afl. 1, 1924.) Cf. *BE.*, XXVI, 391.

et dont la stèle de Đồng-dương nous a conservé des fragments, le liṅga de Çiva, tombé du ciel sur la terre, est la source unique de l'énergie qui constitue l'essence du pouvoir royal. Les rois ne sont rois que par une sorte de participation à la flamme mystique du liṅga divin. Qu'importe donc leur filiation humaine ? Ce qui confère la légitimité à leur pouvoir, c'est la descendance idéale qui, remontant à Maheçvara lui-même, se perpétue par la dispensation de la grâce divine accordée à ceux qui la méritent par l'ascèse et les bonnes œuvres. Telle est peut-être la doctrine que proclame Indravarman, quand il se dit redevable du trône, non à son père ou à son grand-père, mais à Bhadreçvara lui-même. Il ne les désavoue pas pour ses prédécesseurs, mais il fait remonter plus haut qu'eux la véritable origine de son pouvoir.

Il reste une dernière question dynastique sur laquelle j'ai quelques rectifications à proposer aux conclusions de M. Maspero. Il s'agit des trois premiers rois de la « XIIIe dynastie », qui commence en 1390. Voici leurs noms, d'après les sources annamites avec les correspondances que Maspero a tirées des inscriptions :

1. La-khải (1390-1400).

2. Ba Đích-lai (1400-1441) = Jaya Siṃhavarman V, d'après Maspero. Son fils, Ṅauk Glauṅ Vijaya, est évincé au profit de son neveu (id.).

3. Bi-cai (1441-1446).

Je crains qu'en dressant ce tableau, l'auteur n'ait perdu de vue quelques inscriptions importantes pour cette période. M. Maspero m'a cité dans son livre avec une telle profusion que j'hésite à lui reprocher de ne l'avoir pas fait une fois de plus, mais il faut bien m'y résoudre. En 1915, j'ai donné dans le *Bulletin* (XV, II, 12-13) le texte d'une inscription de Bình-định et des extraits de deux inscriptions de Cheo Reo. Elles forment avec celles de Biên-hoà (*BE.*, IV, 687) et de Nui Ben Lang (Aymonier, *JA.*, janvier-février 1891) un groupe de documents qui se complètent et se contrôlent : M. Maspero n'a, il me semble, prêté attention qu'aux deux derniers. Résumons les données que nous fournissent ces 5 inscriptions.

1. *Bình-định*. Date : 1323 çaka = 1401 A. D.

« Il est [un roi du] Bṛṣuvaṅsa, S. M. [1] Çrī Jaya Siṅhavarmadeva, Çrī Harijātti Vīrasiṅha [de] Campāpura. S. M. régna 12 ans complets, [puis] mourut et alla au séjour de Çiva. S. M. Çrī Viṣṇujātti Vīrabhadravarmmadeva, son fils régna... »

2. *Cheo Reo*. Date ?

« S. M. Çrī Viṣṇujātti Vīrabhadravarmmadeva, pura Ṅauk Glauṅ Vijaya, régna en çaka... »

3. *Cheo Reo*. Date : 1331 çaka = 1409 A. D. Texte illisible.

4. *Biên-hoà*. Date : 1343 çaka = 1421 A. D.

« S. M., fils de S. M. Çrī Jaya Siṅhavarmmadeva, uraṅ Ṅauk Glauṅ Vijaya... »

5. *Nui Ben Lang*. Date : 1358 çaka = 1436 A. D.

« S. M., fils de S. M. Çrī Jaya Siṅhavarma, [du] Braṣuvaṅṣa, régna 32 ans, [puis reçut] le sacre royal sous le nom de Çrī Vraṣu Indravarmadeva... »

La première de ces inscriptions nous apprend qu'en 1401, Jaya Siṃhavarman, père du roi régnant, était mort après 12 ans de règne. C'est donc le premier roi La-khải qui est Jaya Siṃhavarman V.

Il eut pour successeur son fils, qui, comme prince, se nommait Ṅauk Glauṅ Vijaya, comme roi non sacré, pendant 32 ans, Vīra Bhadravarman, et enfin comme roi

(1) Nous traduisons ainsi l'expression chame *pu pō ku*.

sacré Indravarman. Il doit donc recevoir dans la série dynastique le nom d'Indravarman VI.

C'est le fils de ce dernier, dont nous ignorons le nom, qui fut évincé au profit du troisième roi, Bi-cai.

Tous ces rois appartiennent à la famille Braşu.

Il ne nous reste plus qu'à noter quelques observations de détail.

P. 5. Les bas-reliefs prouvent que le cheval était utilisé au Champa.

P. 10, note 8. Le 2e alinéa de cette note est hors de sa place et devrait venir sous la note 3 de la page suivante. — « Dieu créateur » est un lapsus : il s'agit non de Brahmā, mais de Viṣṇu.

P. 11. Çrī Vināyaka ne signifie pas « le vénérable Eléphant ». — Il n'y a pas lieu de retenir les dires de Yi-tsing au sujet des sectes bouddhiques au Champa, où il n'a du reste jamais mis les pieds : tous les témoignages épigraphiques démentent le sien.

P. 20, note 7. Supprimer de la liste des noms posthumes Vikrānteçvara (v. *supra*, p. 288) et ajouter Maheçvaraloka = Rudravarman, grand-père d'Indravarman II.

P. 24. Le purohita n'est pas un sacrificateur, mais le chapelain du roi.

P. 25. Che-li-p'i-nai = « Çrī Vīnaya » (?) pourrait être Çrī Vināyaka, nom d'une circonscription (p. 26).

P. 193. Le nom de Jaya Siṅhavarman est adopté simplement parce que ce roi avait reçu de son père, en 1303, le titre de Uddhṛta-Siṃhavarman, mais il reçut un peu plus tard, en 1306, celui de Mahendravarman, qu'il a pu garder après son sacre, peut-être sous la forme Indravarman.

P. 195. Les premières inscriptions du Siam sont citées d'après le travail suranné du P. Schmitt, qui a été complètement annulé par des publications plus récentes, auxquelles n'a pas survécu le prétendu Sưa Thai (1).

P. 240. « C'est ici que finit l'histoire du Champa. » Qu'il nous soit permis de demander : Pourquoi ? Le Champa subsiste après 1471, sans doute de plus en plus dépendant de l'Annam jusqu'à n'être plus qu'un chapelet de groupes ethniques dispersés dans le Bình-thuận, au Cambodge et en Cochinchine. Mais en quoi la fin d'un peuple est-elle indigne des regards de l'histoire ? C'est une coutume des historiens de tracer à un certain millésime une ligne devant laquelle ils s'arrêtent comme en présence d'un mystérieux tabou. Maspero a choisi 1471 pour le Champa, 1867 pour le Cambodge ; Maybon termine l'histoire d'Annam en 1820 et Cultru celle de Cochinchine en 1883. On attend l'auteur original qui reprendra la vieille et bonne formule : « jusqu'à nos jours ».

Ces légères critiques n'empêchent pas que le livre de M. Maspero ne constitue un excellent compendium de tous les faits relatifs à l'histoire du Champa et qu'il ne soit appelé à rendre les plus grands services. Nous souhaitons vivement que l'*Empire khmèr* du même auteur reparaisse bientôt sous la forme d'une *Histoire du Cambodge*, dont le besoin se fait vivement sentir.

L. Finot.

---

(1) C. Bradley, *The oldest known writing in Siamese* (*JSS.*, VI., Pt. 1, 1909). — G. Cœdès, *Notes critiques sur l'inscription de Rāma Khamheng* (*ibid.*, XII, I, 1918 ; XVII III, 1923). Id., *L'inscription de Nagara Jum* (*ibid.*, XIII, III, 1919). Id., *Recueil des inscriptions du Siam*, Première partie. *Inscriptions de Sukhodaya*. Bangkok, 1924.

Philippe STERN. *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmer. Etude et discussion de la chronologie des monuments khmers.* — Paris, P. Geuthner, 1927, in-12. XII-220 pp. et 22 planches. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, t. 47.)

L'ouvrage que nous présente M. Stern expose, sous un format réduit, une découverte destinée à un grand retentissement parmi ceux qui s'intéressent à l'archéologie khmère. Il nous apporte plus que du nouveau, car il modifie complètement toutes nos connaissances sur la chronologie des monuments khmèrs et l'évolution des styles.

Ce résultat est d'autant plus étonnant que l'auteur n'est jamais venu au Cambodge et a travaillé uniquement sur la documentation photographique et iconographique qu'il a pu se procurer. Cette méthode peut présenter quelques inconvénients, puisqu'une telle documentation reste toujours forcément incomplète ; mais elle présente un avantage, celui de réduire un style ou une époque à quelques traits essentiels et d'empêcher l'esprit de se disperser dans la multiplicité des détails qui encombrent l'architecture khmère. L'art khmèr étudié sur place est un mélange singulier d'influences diverses : il montre une confusion et une répétition de motifs multiples qui se superposent et s'enchevêtrent pour former cet ensemble composite qui d'ailleurs constitue son originalité. Peut-être en lisant M. S. ne s'en douterait-on pas : il met de la clarté et de l'ordre là où tout semblait chaos et confusion, et de cela nous lui devons une grande reconnaissance.

C'est déjà un avantage de son livre de ramener l'évolution de l'art khmèr à un schéma concis et net, peut-être même un peu trop concis pour refléter toute la réalité. Aussi, avant d'aborder l'étude détaillée que mérite son travail, je tiens à rendre hommage au très grand effort et aux patientes recherches dont il témoigne.

Le fait nouveau qui se dégage du livre et vers lequel converge toute l'argumentation du texte peut se résumer ainsi : le temple du Bayon, placé au début du IX[e] siècle de notre ère par les thèses les plus récentes et à la fin du IX[e] siècle par les anciens auteurs, aurait été construit au milieu du XI[e] siècle, ce qui le rajeunit d'environ 150 ans.

Quiconque est un peu au courant de l'ancienne chronologie et de l'historique des monuments khmèrs comprendra la répercussion d'une telle découverte ; car le Bayon, un des temples les plus importants du groupe d'Aṅkor, entraîne avec lui toute une série de monuments de même style et de même époque, qui naturellement se trouvent déplacés avec lui.

Le Bayon, tel qu'il apparaissait dans tous les ouvrages consacrés à l'art khmèr publiés jusqu'à ce jour, commençait, inaugurait, pourrait-on dire, l'architecture khmère de l'époque classique, qui va du IX[e] au XIV[e] siècle. Avant lui, les monuments du Cambodge, construits presque exclusivement en briques, appartenaient à un art spécial, dit art khmèr primitif ou préangkorien, parce qu'il a précédé l'art d'Aṅkor, et qui ne présentait que fort peu d'analogie avec ce dernier (cf. PARMENTIER, *Art khmèr primitif*). On supposait même une interruption de près d'un siècle entre ces deux arts bien différents.

L'innovation apportée par M. S. consiste en ceci : l'art khmèr primitif se continue sans interruption par l'art de Roluoḥ (appelé aussi art d'Indravarman), qui se continue lui-même par le Phimānàkàs, lequel est continué par le Baphuon et Takèo. Ce sera ce que M. S. appelle le « premier style ».

Au Baphuon et à Takèo succède le « second style », un art monumental beaucoup plus développé comme plan, représenté par les édifices du type du Bayon et qui a son aboutissement dans Aṅkor Vat.

Telle est la nouvelle évolution de l'art khmèr à laquelle M. S. nous convie à nous rallier, parce que, dit-il, elle fait disparaître les anomalies et les difficultés que l'on rencontrait dans l'ancienne chronologie. Il insiste et revient sans cesse sur ce que sa théorie présente de logique, d'évidence, en opposition avec les incompatibilités de l'ancienne théorie. Nous verrons plus loin jusqu'à quel point cela s'accorde avec la réalité, mais, avant d'examiner en détail les nombreux arguments donnés et qui, à l'unanimité, selon lui, viennent renforcer sa thèse, il faut dire comment M. S. est arrivé à ses conclusions et a trouvé son chemin de Damas.

C'est en partant de la statuaire, sur laquelle il préparait une étude, qu'il en vint à ramener toutes les sculptures khmères à deux écoles ou types bien caractérisés, soit par des détails de costume, soit par des détails anatomiques.

Cette division en deux styles a été reconnue depuis par un peintre, M. Bellugue, qui, en se basant uniquement sur l'anatomie des formes, est arrivé à des conclusions sensiblement analogues à celles de M. S. (*AAK.*, II, 3, p. 253).

Voilà donc à l'actif de M. S. une première découverte, qui d'ailleurs entraînera la seconde, relative à la date du Bayon.

En se basant sur des monuments datés avec certitude, il put reconnaître que la statuaire des plus anciens temples de la période classique appartenait à l'un de ces styles, ce qui était d'ailleurs confirmé par le fait que ce style s'apparentait à celui de la période d'art khmèr primitif. Or il se trouva que la sculpture du Bayon se rattachait à l'autre style, auquel se rapportait également l'art d'Aṅkor Vat, très postérieur, puisque ce dernier temple est daté du XIIe siècle.

Je n'entrerai pas dans le détail des recherches auxquelles se livra M. S. pour essayer de concilier cette antinomie ; finalement il en vint à reviser les textes qui avaient servi à dater le Bayon, et la conclusion fut la date nouvelle attribuée par lui à ce monument. Ensuite M. S. a voulu contrôler ces données par d'autres faits, afin de voir s'ils pouvaient tous s'accorder avec cette nouvelle datation et s'ils viendraient confirmer sa première découverte. Nous allons nous engager à sa suite dans la discussion des arguments qui, pour lui, établissent la preuve péremptoire des indications données par la statuaire.

Je dirai tout de suite que les recherches, fouilles et sondages qu'il m'a été donné d'exécuter sur place pour vérifier ses assertions m'ont amené au résultat suivant : M. S. a raison quand il dit que le Bayon est postérieur au XIe siècle ; le doute persiste quant à la date et surtout à la place qu'il veut lui assigner dans l'évolution de l'architecture khmère.

Il va sans dire qu'il serait injuste de faire un grief à M. S. des quelques erreurs que j'aurai à relever au cours de la discussion de ses arguments ; je puis voir sur place ce dont il ne parle que d'après des documents écrits ou figurés, et le résultat auquel il est arrivé par ces faibles moyens est trop considérable pour que mes critiques lui enlèvent rien de sa valeur. Je pense, au contraire, pouvoir lui être utile en lui signalant les points de sa thèse qui paraissent faibles ou non conformes à la réalité, ce qui lui permettra, dans ses études futures, dont ce début nous permet d'attendre beaucoup, de serrer davantage son argumentation et peut-être de reviser ses conclusions.

P. 7-8. « La ville de Yaçovarman, dit M. S., toute différente de la ville plus tardive, et infiniment plus modeste, entièrement d'un style proche de l'art de Roluoḥ... »

De quelle ville s'agit-il ? Il ne semble pas qu'on puisse y voir une autre ville qu'Aṅkor Thom. Or il n'y a qu'à consulter l'étude de l'art de Roluoḥ (ou d'Indravarman) par M. Parmentier (*BEFEO.*, XIX, 1) pour constater qu'on ne retrouve aucun vestige de cet art dans l'ancienne ville royale. Le seul édicule parmi les temples de cette ville qui pourrait se rattacher à l'art de Roluoḥ, serait le petit temple situé à l'Est du Khlãṅ Nord, mais sa parenté avec le temple d'Īçvarapura, reconnu d'époque archaïsante, enlève toute certitude à sa datation.

Il nous faut donc reconnaître que la ville de Yaçodharapura, si on veut la faire coïncider avec l'Aṅkor Thom actuel, ne présente plus aucun édifice datant de sa fondation : il est curieux que le roi qui a fondé cette ville ait laissé des temples partout et aucun à l'intérieur de la ville. Je sais bien que, pour M. S., la fondation de la ville de Yaçovarman se résume dans le Phimãnàkàs ; mais alors peut-on dire que le Phimãnàkàs soit « proche de l'art de Roluoḥ » ? La chose n'est pas évidente par elle-même et, pour s'en convaincre, je prie que l'on compare les planches 7 et 8, A, du livre de M. S. Le Phimãnàkàs montre déjà l'embryon de la galerie, dont M. S. tirera un des principaux arguments pour caractériser le second style, et un sanctuaire unique au sommet, dont d'ailleurs l'architecture dut être en matériaux légers, car il ne reste rien de la tour qui le surmontait ; de plus, le plan du sanctuaire est en forme de croix avec porches sur les quatre faces, ce qui n'est pas le plan de l'art de Roluoḥ, mais celui de l'art suivant. Je ne crois pas que M. Parmentier ait pu songer, même un instant, à faire entrer le Phimãnàkàs dans son art d'Indravarman.

P. 16. — Pour montrer la différence entre les deux styles en se référant à des édifices de date connue, M. S. renvoie à Lolei et à Aṅkor Vat (pl. 22, A et D). Or, à regarder de près les deux exemples choisis comme caractéristiques des deux époques, on constate que le visage de l'apsaras d'Aṅkor Vat est assez proche de celui de l'apsaras de Lolei et pourrait rentrer dans la catégorie I. Pour rendre ce rapprochement plus frappant, on n'a qu'à comparer le visage de l'apsaras d'Aṅkor Vat (D) avec celui de l'apsaras voisine du Bayon (C), qui présente nettement toutes les caractéristiques du second style. Il résulte de là que la distinction en deux styles nettement séparés ne correspond pas toujours à ce qui existe ; nous aurons l'occasion d'en voir d'autres exemples.

P. 22. — Je suis d'accord avec M. S. pour placer la construction du Bayon, qui présente les caractéristiques du second style, après la date de 944 A. D., qui marque le retour de la cour cambodgienne à Aṅkor après l'exode de Koḥ Ker. On peut même aller plus loin. Un sondage pratiqué devant l'entrée Est du Palais Royal et derrière la partie centrale de la Terrasse des Éléphants a prouvé que cette terrasse était postérieure : le pavillon d'entrée du Palais Royal étant daté par son inscription, il s'ensuit que, si on suppose contemporains la Terrasse des Éléphants et le Bayon, ce qui paraît très probable d'après le style de ces deux constructions, le Bayon est postérieur à 1011.

Mais je ferai remarquer à M. S. que, s'il a raison de souligner (p. 24) l'invraisemblance de l'ancienne chronologie à « considérer comme contemporains des édifices aussi différents que Lolei (ou le Phimãnàkàs) et le Bayon », sa propre thèse qui

aboutit à considérer comme contemporains l'art de Lolei et celui du Phimânàkàs n'est pas non plus d'une évidence et d'une logique indiscutables, à ne considérer que les formes et l'architecture.

Le simple examen des plans A et B de la planche 4 et la comparaison des planches 7 et 8, A, prouvera que la thèse de M. S. rejette une invraisemblance architecturale pour en accepter une autre, vérifiée par les dates, c'est entendu, mais qui n'en existe pas moins dans les formes.

P. 23-24. — J'admets comme possible l'interprétation du texte d'une inscription (Lovek) substituée à une autre interprétation d'un autre texte (Sdok Kak Thom); le langage des inscriptions manquant de précision, on peut y trouver beaucoup de choses; mais je me refuse absolument à faire état, dans une argumentation, du Buddha de Tép Pranàm (p. 28), qui ne porte aucune date, que je crois de basse époque, que M. S. veut placer au XI[e] siècle et auquel un tiers pourra assigner une autre date sans qu'on puisse fournir aucune preuve à l'appui de chacune de ces dates. Si l'on date la statue de Tép Pranàm d'après l'emplacement qu'elle occupe, il faudrait rapporter les nombreux buddhas qu'on voit dans Aṅkor Vat à l'époque de ce dernier temple: or la plupart ne remontent peut-être pas à plus de deux siècles. La présence d'une pointe surmontant l'uṣṇīṣa de la tête du Buddha de Tép Pranàm suffit à prouver qu'il n'est pas de l'époque classique, car aucune des statues datant de cette époque ne porte cette pointe. Le texte du *Bulletin* cité par M. S. (p. 29) est conçu dans un style dubitatif et il ne peut être question de baser une argumentation sur une présomption aussi peu affirmative.

P. 33. — Le dilemme est mal posé par M. S., puisque, d'après la plus récente thèse, c'est entre Jayavarman II et Sūryavarman I que se place la rivalité pour la construction du Bayon, ce qui d'ailleurs retourne en faveur de l'ancienne thèse l'argument de la p. 38, puisque Jayavarman II, selon la chronologie admise jusqu'ici, a régné soixante-sept ans et Sūryavarman I seulement quarante-sept.

P. 41. — Faute d'avoir vu les monuments dont il parle, M. S. qui n'a eu sous les yeux que des dessins ou des photographies sur lesquels l'échelle n'est pas toujours très précise, voit un peu ces monuments par rapport à sa thèse. Ainsi il n'hésite pas à déclarer le Baphuon « un temple de dimensions relativement modestes », alors que le soubassement du temple proprement dit mesure 100 mètres sur 120 mètres et qu'il est précédé par une chaussée dallée de 200 mètres aboutissant à une entrée monumentale. Ce temple ne le cède en importance, dans l'enceinte de la ville royale, qu'au Bayon.

En revanche, le Phimânàkàs, petite chapelle dont les dimensions maxima ne dépassent pas 28 mètres sur 35, est présenté comme le temple central, le Vnaṃ Kantāl de l'inscription de Sdok Kak Thom, où sera logé le Devarāja. En conséquence, ce monument sera qualifié de « hardi et digne d'une fondation royale » (p. 56); il deviendra « étonnant, si on le compare à ceux qui le précèdent » (p. 75).

Mais, dans l'art même de Roluoḥ qui, selon M. S., se réduit à peu de chose, comparé au Phimânàkàs, je relève les dimensions suivantes d'édifices antérieurs au Phimânàkàs ou contemporains (les chiffres sont pris dans l'Inventaire Lajonquière):

Bakoṅ: base de la pyramide: 60 mètres sur 60, enfermée dans plusieurs enceintes, dont la dernière mesure 700 mètres (le Palais Royal d'Aṅkor Thom y logerait à l'aise).

Práḥ Kô : mur d'enceinte délimitant un parc de 800 mètres sur 450.

Lolei : les édifices s'élèvent sur une terrasse de 90 mètres sur 80.

Mébôn oriental : base de la pyramide : 125 mètres sur 125.

Bakhèṅ : base de la pyramide : 72 mètres sur 72.

Si l'on songe que tous ces temples, sauf Bakoṅ, étaient entièrement en pierres ou en briques et que la chapelle du Phimânàkàs avait presque sûrement sa superstructure en bois (puisque l'on n'a retrouvé aucuns décombres dénonçant l'écroulement d'une tour en maçonnerie), on en arrive à se demander par quoi cette petite chapelle méritait d'être qualifiée de « monument le plus étonnant qu'aient jamais construit les Khmèrs jusqu'à ce jour » (p. 179). Il est vrai qu'au bas de la même page il redevient un « temple exigu », concession à la réalité qui n'est guère en rapport avec l'importance que M. S. lui donne dans sa thèse, puisqu'il en fait le temple du Devarāja.

P. 55. — La théorie des axes exposée ici est peut-être ingénieuse, mais il est impossible de la retenir du fait que le Bakhèṅ aussi bien que le Phimânàkàs s'ouvrent tous deux franchement à l'Est et que l'avenue Nord-Sud en question partant d'une façade latérale (il est même à noter qu'aucun escalier au Bakhèṅ ne dessert la façade Nord du temple) viendrait buter sur une autre façade latérale, tandis que les entrées principales des deux temples seraient rejetées en dehors de cette avenue. D'ailleurs, il serait bizarre qu'aucun des deux pavillons d'entrée Sud du Palais Royal n'eût été placé sur un axe si important. J'ajouterai que, contrairement à l'affirmation de la p. 60, il ne paraît pas du tout probable que le gopura Est du Baphuon, en bordure de la route, soit d'une autre époque que le temple lui-même.

P. 56. — Nous trouvons ici une affirmation qui ne repose sur aucune preuve et qui pourtant constituera, avec le buddha de Tép Pranàm, un des arguments principaux sur lesquels sera échafaudée la nouvelle théorie : l'ancienneté attribuée aux tours des Danseurs de corde. Sur quoi M. S. a-t-il fondé cette supposition ? Je crois le savoir. Ces tours sur plan rectangulaire sont couvertes par des voûtes longues, terminées par deux pignons. Ce genre de toiture est fréquent dans l'art khmèr primitif ; or les débuts de l'art classique, suivant la thèse de M. S., prolongeant cet art primitif, les voûtes allongées sont pour lui un signe d'ancienneté. Il n'y a qu'un petit inconvénient à ce raisonnement : c'est que l'art de Roluoḥ, qui prolonge l'art khmèr primitif, a peut-être déjà le couronnement de la tour classique, que M. S. réserve à la deuxième époque. Je dis « peut-être », car il est absolument impossible d'émettre une opinion à ce sujet. M. Parmentier, dans son *Art d'Indravarman*, nous répète p. 5, 10, 24, 38, 48, 55 (*BEFEO.*, XIX, 1) qu'on ne possède aucun renseignement au sujet du couronnement de ces tours. Et la probabilité serait plutôt pour le couronnement classique ordinaire, puisqu'à l'inverse de l'art primitif, l'art de Roluoḥ montre le plan carré pour la base des tours. Il faudrait donc placer les tours des Danseurs de corde avant les édifices de l'art de Roluoḥ, ce qui est possible, mais ce que rien ne permet d'affirmer.

D'ailleurs, si cette ancienneté devait être admise, M. S. devrait renoncer à un de ses arguments tiré de l'évolution du fronton, puisque les frontons encore en place des tours des Danseurs de corde, s'ils montrent le décor du tympan en rinceau propre au premier style, ont l'encadrement en corps de nāga bombé caractéristique du second.

P. 63. — M. S. ne résout pas l'anomalie résultant de l'absence de clôture au Bayon en reportant cette muraille à plus d'un kilomètre de distance, car les temples du type

du Bayon, tels que Bantãi Kdĕi, Ta Prohm et même Ta Som ou Bantãi Thom, nous ont accoutumés à des galeries et murs multiples servant d'enceintes, doublées parfois par des pièces d'eau. Le Bayon se trouvait donc perdu au milieu des habitations, accessible de toutes parts, sans construction l'isolant du mouvement et des allées et venues que comporte une grande ville.

P. 64. — Il a été reconnu que la levée de terre entourant sur trois côtés le Palais Royal est postérieure à l'époque du Phimãnàkàs. D'ailleurs ce dernier n'en occupe pas le centre exact, de même qu'il est rejeté de 15 à 20 mètres au Sud de l'axe principal Est-Ouest du Palais Royal.

P. 65. — Telles qu'elles se présentent actuellement avec les inégalités de surface des parements des murs extérieurs, les tours des Danseurs de corde ne pourraient recevoir aucun enduit. D'ailleurs l'enduit, très fréquent sur la brique, est plutôt rare sur la latérite : en parement extérieur, je n'en connais pas d'exemple dans le groupe d'Ankor.

P. 67 sqq. — Voici le fait capital qui fut confirmé, ainsi que je l'ai dit plus haut, par une fouille faite devant le pavillon d'entrée principal du Palais Royal. La chronologie nouvelle de M. S. élimine donc, je le reconnais, toute anomalie à ce sujet. C'est pourquoi, ayant des faits précis à invoquer, M. S. aurait pu, semble-t-il, renoncer à des arguments moins solides et qui risquent d'entraîner sur de fausses pistes.

P. 72. — J'ai essayé de montrer précédemment que l'art de Yaçovarman étant représenté par l'art de Roluoḥ, il y aurait une anomalie à synthétiser la ville fondée par ce roi dans le Phimãnàkàs, qui est d'un style différent, et qu'en fait aucun vestige ne subsiste à l'intérieur de la ville d'Añkor Thom portant la marque certaine de ce règne.

M. S. nous dit (p. 73) que la pierre était encore peu employée à cette époque ; or la presque totalité des monuments d'Añkor Thom sont en grès et les Khlãñ notamment, placés à l'époque de Yaçovarman, révèlent une maîtrise et une perfection dans l'exécution de l'appareil qui ne se retrouve qu'aux pavillons d'entrée du Palais Royal et à Takèo, ce qui s'accorde mal avec l'affirmation de la p. 75 « que la construction khmère n'était pas encore complètement maîtresse de ses moyens ». Affirmation d'ailleurs un peu hasardée, quand on songe que l'époque du Bayon sera justement l'époque où l'on constatera le plus de malfaçons, les plus grossières erreurs de construction de tout l'art classique.

P. 81. — Ayant considéré comme avéré le fait du déplacement de la date du Bayon, dont la construction ne peut plus être maintenue avant le XIe siècle, j'éprouve une très grande difficulté à accepter la date à laquelle M. S. propose de le fixer. Aucun des arguments invoqués par lui ne me semble péremptoire ; aucun ne résout les objections que suscite le classement des édifices par ordre chronologique tel qu'il est proposé. C'est qu'entre le temple du Bayon et celui d'Añkor Vat on trouve des différences telles que les réunir dans un même groupe paraît un postulat difficile à admettre. L'art du Bayon est un art de tâtonnement et de maladresse, mais où domine une foi intense : « époque d'effervescence religieuse et d'innovations plastiques », dit M. Goloubew (*BEFEO.*, XXVII, p. 227). L'art d'Añkor Vat accuse une sûreté de conception et une habileté dans l'exécution où rien n'est laissé au hasard ; tout y est prévu, disposé logiquement et l'ensemble

si parfait n'est pas sans accuser quelque sécheresse : on sent une époque de scepticisme, où l'art n'est plus dominé par la religion, mais la domine plutôt. Comment les Khmèrs ont-ils pu passer de l'un à l'autre, sans laisser d'échelon intermédiaire où se révèlerait le progrès vers un nouveau stade ? Il est évident que tous les monuments de l'époque du Bayon, et ils sont nombreux, montrent à un même degré ce caractère hâtif, chaotique, où tout semble bâclé, réparti un peu au hasard, dans une ignorance grossière des règles élémentaires de la construction. Or M. S. n'explique pas comment les très nombreux monuments du type du Bayon, construits, d'après sa thèse, pendant le XI[e] siècle, aboutissent, dès le début du XII[e], à l'éclosion de l'art d'Aṅkor Vat (puisque Phimai fut construit vers 1108), sans aucune préparation, et sans qu'un progrès réel dans ces monuments puisse faire pressentir la perfection qu'on relève subitement dans l'art du XII[e] siècle.

D'un autre côté, on peut relever une autre anomalie dans l'évolution des styles présentée par M. S. J'ai déjà mentionné la perfection relative d'édifices tels que Takèo, les Khlãṅ, les Pavillons d'entrée du Palais Royal et le Baphuon. Du Baphuon à Aṅkor Vat il n'y a qu'un pas à franchir, car les plans et l'architecture de ces deux temples présentent de grandes similitudes : même présentation, même équilibre des masses, même science des lignes et des proportions. Venir placer entre les deux cet art informe, parfois génial, mais toujours un peu désordonné du Bayon, c'est renouveler l'erreur que condamne M. S. dans l'ancienne thèse, qui intercalait l'art du Bayon entre l'art khmèr primitif et l'art de Roluoḥ.

Si courte que soit la distance du Baphuon à Aṅkor Vat, il y a des jalons qui s'intercalent entre les deux temples et précisent encore cette évolution. Ĉau Say, Thommanon et plusieurs édifices du Prăḥ Pithu montrent, selon les termes mêmes de M. S. (p. 82), « de bien curieux mélanges du style du Baphuon et du style d'Aṅkor Vat ». Nous sommes ici bien d'accord avec M. S. ; or, d'après sa datation du Bayon, ce dernier deviendrait contemporain, puisque placé entre le Baphuon et Aṅkor Vat, de Ĉau Say et Thommanon. C'est pour le moins aussi invraisemblable que de faire le Bayon contemporain de l'art de Lolei. Je sais bien que M. S. (p. 82) essaie d'échapper à cette contradiction en plaçant Ĉau Say et Thommanon au début du style tardif et archaïsant. C'est très vague comme date et les ressemblances qui relient ces temples à Aṅkor Vat et au Baphuon sont très précises.

En résumé, je reconnais volontiers avec M. S. la succession : art de Roluoḥ — Phimãnàkàs — Baphuon, « qui est un Phimãnakas agrandi » (p. 97), mais la succession Baphuon — Bayon — Aṅkor Vat ne paraît pas relever de cette logique que M. S. revendique pour sa thèse.

D'ailleurs, cette séparation en deux styles différents a pu être un procédé excellent de recherche : elle ne correspond que bien imparfaitement à la réalité. On peut lui objecter qu'il y a autant de différences entre l'art du Baphuon ou de Takèo et celui de Roluoḥ (comparer sur la pl. 8, A et B), réunis dans le premier style, qu'il peut y en avoir entre le Baphuon et Aṅkor Vat, chacun classé dans un style différent. M. S. peut écrire (p. 96) que « à l'art d'Indravarman vient... se relier et... se mêler l'art du Baphuon. Des réminiscences de l'art d'Indravarman se retrouvent dans l'art du Baphuon. » Ces réminiscences sont en réalité peu nombreuses, et le Baphuon présente le plan étagé sur trois soubassements avec sanctuaire central entouré de galeries, qui sera celui d'Aṅkor Vat. On

y relève des antéfixes montrant un ṛṣi dans la pose des dvārapālas, ayant la massue au milieu du corps, pose du second style.

Parfois M. S. témoigne lui-même d'une certaine défiance au sujet de sa division : il nous parle de période de transition, de monuments de la fin d'une époque ou du commencement d'une autre. C'est ainsi qu'avant de présenter son tableau final où il résume sur deux colonnes ce qu'il donne comme les caractéristiques propres à chaque style, il dira (p. 189) que ce tableau montre « l'opposition des deux groupes », mais à la page suivante il avouera que « la vie est plus souple que le schéma : la séparation de deux écoles successives ne se fait pas brusquement, mais les motifs évoluent peu à peu, se transformant les uns après les autres et les anciennes traditions survivent parfois longtemps. » Ce qui revient à dire que les deux styles se superposent et ne se succèdent pas.

P. 91. — Je reconnais la prééminence, — malgré les quelques exemples du Phnom Bok, du Phnom Krom et du Bakhèṅ, — de la brique sur le grès dans les commencements de la première période (art d'Indravarman ou de Roluoḥ), mais dire que « le passage de la brique au grès et le triomphe de ce dernier » constituent le second style serait faire rentrer Takèo, les Khlāṅ, les pavillons d'entrée du Palais Royal et le Baphuon dans ce second style. D'ailleurs, M. S. semble croire que l'art de Roluoḥ est un art de début, cantonné dans une époque relativement courte, alors qu'il se prolonge pendant une grande partie de l'art classique parallèlement avec l'architecture en grès.

Quant à faire de la latérite l'intermédiaire entre la brique et le grès, ceci n'est guère conforme à ce que l'on peut constater sur place. A part certains soubassements pyramidaux en latérite apparente, ce dernier matériau est réservé d'une façon générale à l'infrastructure et aux massifs intérieurs des terrasses. Mais surtout ce qui ne s'accorde pas avec cette époque de transition attribuée par M. S. à l'usage de la latérite, refoulée peu à peu et remplacée par le grès (p. 94), c'est que c'est justement aux édifices du type du Bayon que la latérite intervient le plus dans la construction et se mêle couramment au grès, soit dans les voûtes, soit dans les murs de galerie. On peut même voir à Ta Prohm deux pràsàts symétriques, de même importance et de même style, dont l'un est tout en latérite et l'autre tout en grès (N et N' sur le plan Lajonquière).

Il semble qu'à l'époque du Bayon, le grès ait parfois manqué et que les constructeurs, pris au dépourvu, l'aient remplacé par la latérite ; en tout cas, l'art du Bayon nous montre assez fréquemment des galeries d'enceinte tout en latérite ou des galeries où la latérite et le grès se mélangent à importance égale.

P. 97. — Il faut se garder de confondre l'alignement en bordure sur une grande place des tours des Danseurs de corde avec les tours également alignées, mais groupées et formant motif central, comme le Pràsàt Kravan et Bat Čum : ces dernières sont isolées sur un soubassement commun qu'entoure un bassin de tous côtés. — On peut évidemment dire que l'art du Bayon « développe » le plan, mais prétendre qu'il l'« unifie » est un peu hasardé : il suffit de jeter les yeux sur les plans de Ta Prohm ou de Prāḥ Khān, où les édifices se juxtaposent, se répartissent un peu au hasard, souvent sans ordre ni symétrie (telles ces inexplicables chapelles comme encastrées dans le soubassement central du 3[e] étage du Bayon près des perrons Nord et Ouest), pour chercher où est l'unité, qui saute aux yeux dans les plans d'Aṅkor

Vat, de Takéo ou du Baphuon. C'est justement l'absence de composition simple et logique et l'enchevêtrement des édifices annexes qui constituent, semble-t-il, la caractéristique des plans du type du Bayon. M. S. dira (p. 156 et 157) que « l'art du Bayon inaugure un nouveau système de construction avec plan plus étendu et plus compliqué », et plus loin il fera allusion, très justement d'ailleurs, à l'incohérence de cette époque.

P. 101 sqq. — Ici je me plais à reconnaître toute l'excellence du raisonnement de M. S. à propos de la galerie sur piliers : il y a là une progression lente et continue qui part de la galerie basse du Phimānākās pour aboutir, par l'étrange galerie du 3e étage du Baphuon, à la galerie d'Aṅkor Vat, progression que M. S. a très bien vue et qu'il a le mérite de signaler pour la première fois. Mais cela ne justifie aucunement les mots de « naissance, avec l'art du Bayon, du second style angkoréen » (p. 106), puisque la galerie est déjà contenue en germe dans un des plus anciens édifices de la première époque, le Phimānākās. Ce n'est pas un nouveau style qui apparaît brusquement, et le développement du plan Phimānākās — Baphuon — Aṅkor Vat ne montre aucune interruption brusque à un moment donné.

La séparation en deux styles, procédé commode dont se servit M. S. pour aboutir à ses conclusions, ne doit donc pas être maintenue sous cette forme absolue, si l'on ne veut pas être en désaccord continuel avec ce qui existe.

P. 111. — La fourrure en bois à l'intérieur des linteaux en pierre ne s'explique pas de façon aussi limpide que le fait M. S. « C'est le moment, dit-il, où les baies s'agrandissent. » Or, au Baphuon et dans les édifices où cet artifice de construction fut employé, les portées à franchir sont très faibles, ne dépassant guère 1 m. 60 entre points d'appui. Comment, ayant montré tant de timidité pour un si faible écart, les Khmèrs immédiatement après, suivant la chronologie de M. S., auraient-ils supprimé la poutre consolidatrice pour franchir des portées de 3 m.50, largeur des architraves au-dessus du vide sous les tympans des portes de la ville d'Aṅkor Thom ? On ne comprend guère cette audace exagérée après une telle timidité.

P. 113. — L'interprétation des profils de chapiteaux, à en juger par les exemples donnés, n'est pas d'une évidence indiscutable. La majorité des lecteurs non prévenus verra une différence plus grande, sur la planche 11, entre A et B présentés comme appartenant à un même groupe, qu'entre B et D appartenant à deux groupes séparés.

Quant au nombre des éléments de moulures qui serait fixé et déterminé dans la deuxième période, je prie M. S. de se reporter au chapiteau des galeries cruciales d'Aṅkor Vat (pl. 46 de l'Album Dieulefils) et il pourra constater une doucine en pétales de lotus en plus que sur son exemple D pris aux entrées occidentales, ce qui ramène au profil de l'exemple B.

P. 114. — Je rappelle ici les réserves à faire sur la terminaison des tours de l'art de Roluoḥ et je remarque que les seuls exemples que trouve à citer M. S. de toits à deux pignons sont les tours des Danseurs de corde (dont la preuve qu'elles appartiennent au premier style n'a pas été faite) et les pavillons d'enceinte du Palais Royal. Les tours du Baphuon présentent un couronnement rond en pétales de lotus très accusé et très franc.

P. 119. — L'encadrement des frontons en nāga bombé se rencontre au Baphuon et aux tours des Danseurs de corde (puisque M. S. les place au début de l'art classique). Il est vrai qu'en note M. S. nous explique que c'est peut-être un premier essai.

P. 121. — Cette page précise, de l'aveu même de M. S., la difficulté qu'il y a à vouloir séparer nettement les deux styles : sans nier la distinction en deux styles, je crois que le premier s'est peu à peu transformé et a abouti à un second style postérieur, sans qu'on puisse établir une date où l'un se serait complètement effacé pour faire place à l'autre.

P. 125. — Les distinctions établies par M. S. au sujet de la colonnette et des nus entre bagues ne s'affirment pas, en réalité, aussi péremptoires que sa théorie les présente : je n'en veux pour preuve que les exemples donnés par lui-même. La différence entre les colonnettes A et B de la pl. 15 est aussi grande qu'entre les colonnettes A de la pl. 15 et A ou B de la pl. 14.

P. 126 sqq. — M. S. trouve inadmissible, à propos du Prāḥ Khān de Kompoṅ Svày, qu'on ait pu reconstruire un sanctuaire central à l'intérieur d'une enceinte qui lui serait antérieure en date. Cette anomalie, qui résultait de l'ancienne chronologie appliquée à ce temple, ne me paraît pas aussi « extraordinaire » qu'à M. S., étant donnés les nombreux exemples de reprises, repentirs, adjonctions ou suppressions de constructions dans l'intérieur d'un monument que l'art classique d'Aṅkor nous offre à chaque instant. Dans le Bayon lui-même, n'est-il pas aujourd'hui reconnu que le massif central est postérieur aux galeries de pourtour (voir p. 50) ? D'ailleurs, tout en le qualifiant d'exceptionnel, M. S., à propos de Bantãi Srĕi (p. 186), admettra la possibilité du fait.

P. 138. — L'étude du nāga va nous amener à constater encore une fois que les subdivisions schématiques de M. S., suffisantes pour établir un processus provisoire destiné à dégager les grandes étapes de l'art khmèr, ne suffisent plus dès qu'on pénètre dans le détail. Ayant concrétisé le second style dans les deux grands temples d'Aṅkor Vat et du Bayon, M. S. se trouve amené à rapprocher comme faisant partie du même groupe deux nāgas aussi dissemblables que C et D de la pl. 16 : or le type du nāga d'Aṅkor Vat (D) se retrouve fréquemment dans d'autres édifices et notamment dans beaucoup de temples d'Aṅkor Thom, tandis que le type C ne se rencontre que dans les édifices du type du Bayon, comme M. S. le reconnaît lui-même (p. 142).

P. 144. — L'évolution du lion assis, puis debout, telle que la donne M. S., ne peut donner lieu à aucune contestation et sa théorie est ici pleinement d'accord avec la réalité. Je citerai néanmoins le fait qu'à Prāḥ Khān près d'Aṅkor Thom, j'ai trouvé sur la même terrasse et encore en place deux lions du perron Ouest appartenant au premier style, alors que les deux lions du perron Est appartiennent au second ; cela n'infirme aucunement les déductions très ingénieuses de M. S. au sujet de cet animal, mais prouve que les deux styles ont pu coexister dans un même monument.

Ibid. — Au sujet de l'éléphant, motif sur lequel M. S. refuse, faute de documentation suffisante, de se prononcer, je puis confirmer que l'éléphant en ronde bosse semble réservé à la première époque, comme il est dit p. 195. On

voit, en effet, cet animal se dresser sur les angles des pyramides à Bakoṅ, à Mébôn oriental et au Phimānākàs. On ne le retrouve plus à l'époque du Baphuon, mais en revanche la deuxième époque, ou, pour plus de précision, l'époque du Bayon (car à Aṅkor Vat ce motif n'intervient pas) l'utilise soit en bas relief, soit en ronde bosse engagé dans la muraille (Terrasse des Éléphants, angles des Portes d'Aṅkor Thom).

P. 148. — Au sujet des dvārapālas, il semble que, loin d'être tombés « en désuétude », les temples de l'époque du Bayon les aient utilisés avec profusion, soit en bas relief, soit en ronde bosse debout sur un socle, devant les entrées des temples. Par contre, ce motif est complètement inconnu à Aṅkor Vat.

P. 154. — J'admets très bien la réfutation de l'objection que soulève M. S. lui-même à propos des fausses fenêtres à balustres engagés, mais j'insisterai sur le fait suivant : ce genre de décor des fausses fenêtres, comme le motif des tours à visages, comme les éléphants encastrés dans la muraille, comme les nāgas à garuḍa, comme les dvārapālas en ronde bosse, comme les bas-reliefs dont Lokeçvara constitue la figure principale, semble n'appartenir qu'aux édifices de l'époque du Bayon.

En tout cas, il faut noter qu'aucun de ces éléments ne se rencontre à Aṅkor Vat, ce qui amènerait à faire du type du Bayon un type un peu spécial. Les malfaçons et les maladresses de l'art du Bayon comparées à l'art des Khlãṅ, du Baphuon et de Takèo d'une part, et à l'art d'Aṅkor Vat de l'autre, renforcent encore cette impression.

P. 157. — On retrouve ici un résumé synthétique des caractéristiques du style du Bayon, qui ne peut que très difficilement s'appliquer au style d'Aṅkor Vat et qui prouve ainsi, soulignée par M. S. lui-même, la différence qui sépare ces deux temples ; avec le Bayon, dit-il, « on sent une évolution dans le goût des Khmèrs qui se tournent vers ce qui est grand, ample et fort plutôt que vers ce qui est harmonieux et parfait ». Or harmonie et perfection, qui d'ailleurs se sont déjà fait pressentir dans certains temples du premier style, sont justement les deux qualificatifs qui conviennent le mieux à Aṅkor Vat. Et toute la suite de la page signale des imperfections, des relâchements dans l'exécution, des incohérences de détails, un laisser-aller général, qui sont bien, en effet, le propre des édifices du type du Bayon, mais qu'on ne retrouve plus à Aṅkor Vat, qui se range dans la catégorie des monuments les mieux étudiés et les plus soignés du Cambodge.

P. 158. — La réfutation de l'objection basée sur l'identification de Bantãi Čhmàr (style du Bayon) avec Amarendrapura est logique, puisque nous avons reconnu que le style du Bayon ne pouvait exister à l'époque de Jayavarman II ; en revanche l'attribution de Bantãi Čhmàr au règne de Sūryavarman I n'est pas sans se heurter à certaines difficultés.

L'inscription de Sdok Kak Thom nous dit (*BEFEO.*, XV, II, p. 91) : « Alors S. M. Nirvāṇapada (Sūryavarman I) leva des troupes contre les gens qui dévastaient les temples à Bhadrapattana et à Stuk Ransi. » La région de Bhadrapattana et de Stuk Ransi étant identifiée avec la région où s'élevait l'ancienne capitale Amarendrapura (Groslier, *BEFEO.*, XXIV, p. 359) et la nouvelle capitale attribuée à Sūryavarman I se trouvant également dans cette même région, il est peu vraisemblable que l'inscription relatant une expédition militaire pour pacifier le pays n'ait pas fait la moindre allusion à la nouvelle fondation royale.

Cette date de la construction de Bantāi Čhmàr a d'autant moins de vraisemblance que la même inscription dit plus loin (*BEFEO.*, XV, II, p. 92-93) que « le village de Bhavālaya... avait été dévasté par les pirates. Ce village et le saint liṅga n'étaient plus que brousse et le temple avait disparu. » Or le village de Bhavālaya est situé également près de Bantāi Čhmàr. Un peu plus loin l'inscription dit encore que, sous le règne d'Udayādityavarman II, le pays de Stuk Rmmāñ (toujours dans la même région) était complètement dévasté.

Il ressort de tous ces renseignements topographiques qu'un pays aussi troublé et aussi peu sûr était mal indiqué pour y bâtir une grande ville.

P. 163. — Il y a quelques objections à l'identification de la ville du Mahendraparvata avec les vestiges en briques que l'on retrouve sur le Phnom Kulen. A l'heure actuelle, aucun des vestiges qui s'y rencontrent ne laisse deviner une ancienne place forte ou une ancienne capitale. On peut très bien admettre avec M. S. que ces anciennes capitales aient été en bois et que, par conséquent, il n'en subsiste plus rien, mais il est difficile de croire que les quelques tours en briques isolées et réparties un peu au hasard, que l'on connaît actuellement, représentent l'ancienne capitale de Jayavarman II.

M. S. nous a répété plusieurs fois qu'une capitale à cette époque ne devait pas avoir une superficie considérable ; c'est une des objections qu'il a même présentées contre l'ancienneté de la ville d'Aṅkor Thom avec ses remparts de trois kilomètres de côté. Or il est curieux de constater que les cinq tours qui se dressent sur le Phnom Kulen sont réparties sur un espace d'environ 30 kilomètres carrés et que les plus rapprochées sont à 3 ou 4 kilomètres de distance. De plus, il est à noter que ces tours isolées les unes des autres sont toutes situées en dehors de l'axe principal du vestige d'escalier, que l'on appelle aujourd'hui Deñ Čor et qui aurait donné accès à la résidence de Jayavarman II.

La disposition même des lieux, telle qu'on la retrouve actuellement, n'implique donc en aucune façon le souvenir d'un grande cité royale. Et quand M. S., pour le besoin de sa thèse, en arrivera à trouver (p. 165) que les monuments du Phnom Kulen « sont d'un style intermédiaire entre l'art préangkoréen et l'art de Roluoḥ », justement pour pouvoir les situer à l'époque de Jayavarman II, il y a là, je crois, un peu d'arbitraire. Ces monuments ne paraissent pas trancher sur le reste des édifices d'art prékhmèr par une tendance à se rapprocher de l'art classique. Si nous nous reportons à ce qu'en dit M. Parmentier, mieux qualifié que quiconque pour en parler, nous trouvons dans son *Art khmèr primitif* (I, p. 139) cette phrase qui évidemment peut être interprétée dans un sens favorable aux idées de M. S. : « Le Phnom Kulen présente toute une série de monuments qui sont d'aspect *très voisin* de l'art khmèr primitif » (c'est moi qui souligne). Mais, en prenant les descriptions très sûres et très complètes que M. Parmentier donne de chaque édifice en particulier, on trouve au sujet des principaux d'entre eux les appréciations suivantes. Le Pràsàt Kraham est « d'apparence très archaïque » (*op. cit.*, p. 144) ; le Pràsàt O Poñ (p. 145) présente des faces nues latérales sans fausses portes, ce qui est une particularité absolument inconnue à tout l'art classique ; enfin le Pràsàt Damrĕi Kràp présente avec l'art cham des similitudes que, d'après M. Parmentier (p. 147, note 2), je fus le premier à reconnaître, similitudes sur lesquelles il revient aux pages 150 et 151. Voilà qui prépare peu ces monuments à servir d'intermédiaires entre l'art prékhmèr et l'art classique d'Aṅkor auquel on veut les relier en les plaçant au IXe siècle.

P. 166. — Je ne m'étendrai pas sur les discussions au sujet des dates données aux monuments d'après les inscriptions gravées sur leurs murs ; ce sont des arguments de probabilité, qui ne permettent guère de décider avec certitude dans un sens ou dans l'autre.

P. 190. — J'ai déjà dit ce qu'il fallait penser d'un tableau scindant brutalement l'art khmèr en deux divisions, procédé qui simplifie et met en évidence les faits principaux, mais qui ne doit être accepté que comme un postulat permettant d'arriver plus vite à la solution du problème.

Résumons donc ce qu'apporte de nouveau la thèse de M. S. et qui peut être retenu désormais comme acquis. Le Bayon est postérieur au Phimãnàkàs et au Baphuon ; il n'est plus le début de l'art classique. C'est tout ; c'est énorme comme conséquences. Mais il parait nécessaire de reviser la succession de deux styles nettement tranchés tels que les présente M. S. Cette thèse tient insuffisamment compte de la réalité beaucoup plus complexe, et surtout des faits suivants : l'art de Roluoḥ se différencie très nettement de celui des Khlãṅ, du Baphuon et de Takèo ; l'art d'Aṅkor Vat se différencie également de celui du Bayon, alors que l'art du Baphuon et celui d'Aṅkor Vat, avec les intermédiaires de Čau Say et Thommanon, se continuent et s'enchaînent logiquement. On pourrait dire, en reprenant une expression même de M. S., qu'Aṅkor Vat est un Baphuon agrandi.

En tout cas, nous sommes redevables à M. S., et tous ceux qui s'intéressent à l'archéologie khmère lui en devront une très grande reconnaissance, d'avoir ouvert un chemin nouveau, en nous avertissant que jusqu'ici nous avions fait fausse route : il nous a remis dans la bonne voie et a planté les premiers jalons vers la vérité qui se fera jour tôt ou tard. A ce titre, son volume marquera une date dans les études de l'art khmèr [1].

H. Marchal.

Madrolle. — *Indochine du Sud*. 2e édition. — Paris, Hachette, 1928. 12 + lxxxiv + 344 pp.

M. Madrolle vient de rééditer son Guide pour l'Indochine du Sud, ce qui indique assez le succès mérité qui a accueilli cet excellent ouvrage. Le texte de la première édition n'a pas subi de grands changements dans la seconde : cependant on trouvera dans celle-ci une présentation plus exacte de la chute du Founan et des débuts du Cambodge (p. l) et un essai de carte historique de l'Indochine au début du VIIIe siècle.

L. F.

---

(1) Ce compte rendu a été écrit avant que l'auteur ait eu connaissance des nouvelles recherches de M. Cœdès sur la date du Bayon, publiées ci-dessus, p. 81-103 [N.D.L.R.].

Inde et Bouddhisme.

Dr. BENOYTOSH BHATTACHARYYA. — *The Date of the Bauddha* Gān O Dohā. *Reprinted from* « The Journal of the Bihar and Orissa Research Society », September 1928. — Patna, 1928, in-8°. 17 pp.

M Benoytosh Bhattacharyya, directeur de l'Institut oriental de Baroda, est un savant spécialiste en littérature tantrique. Nous avons rendu compte dans ce Bulletin (XXV, 488 sqq.) de sa *Buddhist Iconography* d'après la *Sādhanamālā*. Il a depuis lors publié ce dernier texte dans la « Gaekwad's Oriental Series », qu'il dirige. Le présent article est une précieuse contribution à l'histoire des Tantras et de la langue bengalie. L'ouvrage qu'il prend pour point de départ a été édité, il y a une douzaine d'années, par le savant Haraprasād Sāstrī dans une revue peu répandue et est passé à peu près inaperçu : sous le titre de *Bauddha Gān O Dohā*, il réunit quatre textes indépendants, qui contiennent des chants en ancien bengali et sont par conséquent fort précieux pour l'histoire de ce vernaculaire. Mais de quelle époque datent-ils ? S. K. Chatterji (*Origin and Development of the Bengali Language*) les situe au milieu du X[e] siècle. M. Bhattacharyya n'hésite pas à les faire remonter beaucoup plus haut. Parmi les auteurs de ces chants figurent Saraha, Nāgārjuna, Çabarīpā, Kṛṣṇācārya, Darikapā, Dombī Heruka, etc. Or, en utilisant les données fournies par le Tanjur, M. Bhattacharyya arrive à placer ces auteurs avec une grande vraisemblance entre 630 et 740 et à les localiser au Bengale ou dans l'Uḍḍiyāna, qu'il identifie maintenant avec l'Assam. C'est donc à la première moitié du VII[e] siècle qu'il faudrait faire remonter les origines connues du bouddhisme tantrique et de l'idiome bengali. On ne peut méconnaître l'importance d'un tel résultat.

Notons en passant que, dans l'opinion de M. Bh., Çāntideva, surnommé Bhusuku, auteur du célèbre poème *Bodhicaryāvatāra*, a dû parvenir à la renommée entre le départ de Yi-tsing pour son voyage de retour et l'arrivée au Tibet de Çāntarakṣita, c'est-à-dire entre 695 et 743.

L. F.

J. Ph. VOGEL. — *The woman and tree or* Śālabhañjikā *in Indian literature and art.* (Acta Orientalia. VII.) — S. l. n. d., in-8°. 32 pp. et 3 planches.

Avec cette claire et élégante sobriété qui donne tant de charme à ses travaux, M. Vogel a étudié la *śālabhañjikā* dans la littérature et la plastique. Ce mot, composé de *śāla*, nom de l'arbre Vatica robusta, et de *bhañj*, « casser », a été employé tout d'abord pour désigner la fête où l'on cueille les fleurs de śāla et les femmes qui participent à cette fête, la cueillette et les cueilleuses. Puis le geste de la femme qui lève le bras pour saisir une branche fleurie étant devenu un motif favori de la sculpture indienne, on appela *śālabhañjikā* les statues en ronde bosse ou bas relief qui

représentaient une figure féminine dans cette attitude. On trouve de telles figures sur les toraṇas et les piliers à Sañchi, Bodh Gayâ, Mathurâ, et sur les stûpas gandhâriens. Cette représentation n'est pas, comme l'a supposé V. A. Smith, d'origine hellénistique : elle est purement indienne et a pris sa source dans une fête des fleurs en usage dans l'Inde ancienne.

L. F.

Alice Getty. — *The Gods of Northern Buddhism, their history, iconography and progressive evolution through the northern buddhist countries, with a general introduction on Buddhism translated from the french of* J. Deniker. Illustrations from the collections of Henry H. Getty. — Oxford, Clarendon Press, 1928. in-4°, III-220 pp., frontispice et 67 planches.

Ce beau volume est la deuxième édition d'un ouvrage paru en 1914, auquel M. George Cœdès a consacré un compte rendu dans le *Bulletin* (XV, IV, 21). Ainsi qu'il a été dit dans cette notice, le livre de Miss Alice Getty est avant tout un excellent manuel d'iconographie tibétaine. Il offre aux amateurs et aux spécialistes les éléments indispensables pour l'identification, l'interprétation et le classement des idoles mahâyânistes. Mais on y trouve également des vues et des notions d'ensemble, exposées avec beaucoup de clarté et une connaissance parfaite du Mahâyâna.

La nouvelle édition reproduit fidèlement celle de 1914, en ce qui concerne le format, le papier, l'impression et la reliure. Ayant réussi du premier coup un livre agréable à manier, l'auteur n'a pas cherché à modifier la présentation technique de son ouvrage. On ne peut que l'en féliciter. Il n'est pas mauvais parfois de s'inspirer du vieux dicton : le mieux est l'ennemi du bien. Le texte a subi quelques remaniements et retouches, rendus nécessaires par les progrès réalisés pendant ces dernières quinze années dans la connaissance du bouddhisme septentrional. Parmi les additions importantes, signalons les pages 72-75 où sont étudiées les diverses représentations du bodhisattva Lokeçvara au Cambodge et au Siam. Les données qui fournirent la matière de cet intéressant chapitre ont été recueillies par l'auteur au cours de deux récents voyages dans la péninsule indochinoise.

Nous n'avons pas à donner ici l'analyse d'un ouvrage déjà connu de la plupart de nos lecteurs, et dont l'éloge, du reste, n'est plus à faire. Aussi les quelques remarques qui suivent, ne concernent-elles que des détails.

P. 143. A la liste des idoles khmères représentant Hevajra s'ajoute un remarquable bronze trouvé à Bantãy Kdĕi, à l'Est d'Aṅkor Thom, en 1922. Il montre le dieu dans l'attitude de la danse avec huit têtes et huit paires de bras. Voir à ce propos *BEFEO.*, t. XXII, pl. XXVI.

P. 150. Il est exact que Lha-mo est figurée de préférence sur un cheval blanc ou un mulet de la même couleur. Parfois, cependant, la monture de la redoutable déesse est jaune, détail qui concorde avec une remarque de Grünwedel, *Mythologie du Bouddhisme*, p. 175. Sur une bannière tibétaine du Musée de Hanoi, Lha-mo chevauche un mulet couleur isabelle.

Ibid. Nous lisons : « the ḍākinī Makaravaktrā, who is either elephant or dolphin-headed ». Ainsi que l'indique son nom, cette ḍākinī a une tête de monstre marin ou *makara*, et non une tête d'éléphant ou de dauphin.

P. 172. « The Indian representations of the Nâga gods from the third century B.C. to the twelfth A. D. were of human form, with, behind the head, a spread cobra's hood having three, five or seven heads. After the twelfth century, the Nāgas were represented with the body ending in a serpent's tail. » Des nāgas à buste humain et à queue de serpent se rencontrent dans l'art indien dès les VIIe-VIIIe siècles, tant à Ajaṇṭā que dans l'Inde du Sud, par exemple, dans les hauts-reliefs de Mahavellipour représentant la Descente du Gange (1).

P. 173. Sans contester les origines locales du génie-serpent vénéré au Japon sous le nom d'Uga-jin, je suis tenté d'admettre pour ses images de lointaines influences indiennes. Il existe au Tibet des représentations du buddha Çākyamuni, où celui-ci disparaît jusqu'au cou dans une sorte de gaine formée par les replis d'un serpent qui s'enroule autour de son corps ; le même motif se retrouve au Siam.

Avant de terminer cette courte notice, signalons à l'auteur une omission, d'ailleurs peu grave. C'est en vain que nous avons cherché dans son livre la mention du dieu jaune à tête d'éléphant qui est le Gaṇeça tibétain. Ce dieu, qui passe pour un fils de Mahākāla, est représenté dansant sur un rat et tenant les attributs suivants : une hache, un trident, une coupe remplie de fruits et une rave (2). La rave s'est substituée sans doute à la défense d'éléphant dont elle rappelle la forme. Le Gaṇeça tibétain est associé aux légendes qui ont trait à la conversion des Mongols au bouddhisme, sous Khoubilaï Khan (1261) (3).

Enfin, une dernière remarque. Ne conviendrait-il pas d'associer aux manifestations extrême-orientales d'Avalokiteçvara la douce et studieuse Merôfou, la Sainte Catherine des Chinois ? Cette vierge éblouissante de beauté et d'esprit était une incarnation de Kouan-yin. Elle est représentée, un livre à la main, sur une peinture du XIe siècle, attribuée à Li Long-mien, et qui fait partie de la célèbre collection du Marquis Kaoru Inouye, à Tōkyō (4).

V. Goloubew.

Japon.

Oskar Nachod. — *Bibliographie von Japan, 1906-1926*, enthaltend ein ausführliches Verzeichniss der Bücher und Aufsätze über Japan, die seit der Ausgabe des zweiten Bandes von Wenckstern « Bibliography of the Japanese Empire » bis 1926 in europäischen Sprachen erschienen sind. — Leipzig. K. W. Hiersemann, 1928. 2 vol. in-8° à pagination unique : xvi-832 p.

(1) *Ars Asiatica*, III, pl. XXIX.
(2) A. Grünwedel. *Mythologie du bouddhisme*, fig. 43.
(3) *Ibid.*, p. 66.
(4) *Kokka*, n° 233, octobre 1909, pl. I, avec notice explicative.

Edition anglaise, sous le titre de : *Bibliography of the Japanese Empire, 1906-1926...* — Leipzig, K. W. Hiersemann, et Londres, Ed. Goldston, 1928, 2 vol. in-8° de XVI-832 p.

Cette bibliographie se présente, non comme un complément, mais comme une suite à Wenckstern. Les deux volumes de celui-ci, publiés en 1875 et en 1907, allaient de 1859 à 1906 et complétaient dans une certaine mesure la période antérieure par la reproduction en fac-similé, à la fin du t. I, de la *Bibliographie japonaise* de Léon Pagès (1859), augmentée elle-même par Wenckstern d'un *Supplément* à la fin du t. II. On sait les critiques adressées à cette œuvre, notamment par Gustave Schlegel dans l'*Internat. Archiv für Ethnogr.*, Bd. VIII, 1895, p. 177-180. M. N. a suivi Wenckstern dans l'économie générale de son livre, tout en l'améliorant et la modifiant (15 rubriques au lieu de 23). L'ancienne rubrique V (religion et philosophie), entre autres, est devenue la quatrième. La philosophie disparaît du titre ; les notes bibliographiques qui s'y rapportent spécialement sont réparties dans ses différents paragraphes et sous la nouvelle rubrique IX : Civilisation, § d, Vie intellectuelle. Il semble cependant qu'aujourd'hui plus qu'en 1907 une section spéciale consacrée à la philosophie eût été justifiée.

Ceci n'est qu'un détail. L'œuvre est bonne, et extrêmement utile. M. N., actuellement le maître et le doyen de cette branche de la bibliographie japonaise, avait préparé son livre par une longue série de revues bibliographiques critiques, parues successivement dans trois recueils : 1) *Jahresber. d. Geschichtswiss.* (Weidmann, Berlin), III, 65, du t. 27 (1906) au t. 36 et dernier (1916) ; 2) *Mitteil. d. d. jap. Ges.* (*Wa-Doku-Kai*), t. I-V (1908-1912) ; 3) *Asia Major, Hirth anniv. vol.*, 1923, p. 644-705, et t. 1, 1924, p. 683-733 (ces deux dernières revues bibliographiques publiées dans une traduction anglaise signée Adèle Luxenberg). De ces revues, seules les indications purement bibliographiques ont été utilisées ; la partie, relativement peu importante, concernant les travaux exclusivement en japonais, a été supprimée avec les commentaires.

L'auteur a utilisé toutes les sources qu'il a pu : Cordier [1], les périodiques à bibliographies, les catalogues, les informations demandées aux principales bibliothèques d'Allemagne et d'Angleterre, etc. Pour les publications russes, il a eu à sa disposition la *Bibliographie japonaise* de MM. Matveev et Popov [2], complétée jusqu'à 1926 par une liste manuscrite communiquée par M. Matveev.

Le but de M. N. a été d'être complet, sans distinction de valeur parmi les ouvrages parus. Les parties allemande, anglaise et française sont, en effet, à peu près complètes. Viennent ensuite les œuvres en hollandais, italien, espagnol, portugais et russe. Enfin, moins nombreuses encore, mais nullement négligeables, celles écrites dans une

---

(1) Sa *Bibliotheca japonica* (Paris, 1912) est une refonte et un complément de l'œuvre de Pagès jusqu'à 1870 ; mais l'*Appendice* et les *Addenda*, col. 617-716, mènent de 1870 à 1912. Sa *Bibliotheca sinica* (2e éd., Paris, 1904-8 ; *Supplément*, Paris, 1922-4), avec ses sections sur le Japon, Formose, la Corée, les Ryūkyū, la guerre russo-japonaise, va jusqu'à 1923.

(2) Z. N. Matveev et A. D. Popov, *Bibliografia Japonii*, Vladivostok, 1923, 117-13 p.

langue scandinave ou slave autre que le russe. L'auteur ne s'est pas dissimulé les difficultés encore partiellement insurmontables d'une entreprise comme la sienne. Souvent réduit à des informations de seconde main, il a dû se résigner, avec les chances d'erreur doublées par le fait qu'il ne voyait point tous les livres qu'il citait, à omettre des indications précieuses et théoriquement indispensables : lieu, édition, format, nombre de pages, etc., et il en prévient le lecteur dans sa préface. Une innovation intéressante sur Wenckstern, encore qu'à peine entamée, est l'essai de fournir les dates de naissance et de mort des auteurs.

L'ouvrage comprend 8969 articles en quinze sections, subdivisées en plusieurs sous-sections. Un supplément de 606 articles reproduit cette répartition. L'ordre est alphabétique dans chaque division et chronologique sous chaque nom d'auteur. Les index embrassent le *Supplément*. Il y en a trois : 1) auteurs ; 2) traductions du japonais; 3) périodiques. Ce dernier ne donne que les périodiques dont la contribution japonologique est à peu près régulière. Les autres revues n'en ont pas moins été dépouillées, comme le *Bull. of the Sch. of Or. st.* (cf. les articles K. Jimbo, O. Pletner, A. Waley), le *Geogr. Journal* (cf. art. Walter Weston), les *Petermanns Mitteilungen* (cf. art. F. W. Lehmann), etc.

Que M. N. nous permette de lui signaler en terminant quelques petites imperfections de son livre. Des lapsus se sont glissés dans la table des auteurs : ainsi, Coates (Harper H.), p. 769, c. 1, renvoie faussement à 420, 421 et ne renvoie pas à 3145, où est le livre de cet auteur sur Honen (en collaboration avec R. Ishizuka). Des ouvrages ont échappé à l'information de M. N. : *Collection Philippon* (*Asie centrale et Extrême-Orient*), Paris et Bruxelles, G. Van Oest, 1926, 8°, 56 p., 524 n^{os}, 8 h.-t. (Avant-propos de J. Hackin) (cf. Section VIII, d, après 5839). — Gunsaulus, Helen C. (cf. 5459, 9200) : 1) *Japanese collections* (*Frank W. Gunsaulus Hall*), Field Museum of natural history, department of anthropology, Chicago, 1922, leaflet 3, 8°, 19 p. [1-19], 6 h.-t. (Préface de B. Laufer) 2) *The Japanese new year's festival, games and pastimes*, Ibid., 1923, leaflet 11, 8°, 18 p. [21-38], 4 h.-t. 3) *Japanese costume*, Ibid., 1923, leaflet 12, 8°, 26 p. [41-66], 4 h.-t. 4) *Gods and heroes of Japan*, Ibid., 1924, leaflet 13, 8°, 23 p. [69-91], 4 h.-t. 5) *The Japanese sword and its decoration*, Ibid., 1924, leaflet 20, 8°, 21 p. [113-133], 4 h.-t. — Parmi les études russes, manquent : N. A. Korf (baron) : *O geografičeskix kartax, izdannyx Boenno-Istoričeskoj Kommissieju po opisaniju Russko-japonskoj vojny* (Des cartes géographiques éditées par la Commission d'histoire militaire sur la guerre russo-japonaise), in *Izvestija imperatorskavo russkavo geografičeskavo Obščestva*, t. XLVII, 1911, p. 455-60. — V. F. Ovsjannikov : *Lesa Japonii. Očerk sovremennogo sostojania lesnovo xozjajstva Japonii* (Les forêts du Japon. Aperçu de l'état actuel de la sylviculture au Japon), Trudy gosudarstvennovo Dal'nevostočnovo Universiteta, serie IV, 2, Vladivostok, 1926, 8°, 66 p. — E. D. Polivanov : *Odna iz japono-malajskix parallelej* (Un des parallèles japono-malais) [linguistique], in *Izvestija Rossijskoj Akademij Nauk*, 1918, n° 18, p. 2283-4. — P. Vaskevič : *Očerk byta Japoncev v priamurskom krae* (Aperçu de la vie des Japonais dans la région de l'Amour), in *Izvestija Vostočnovo Instituta*, t. XV, 1, Vladivostok, 1906, 8°, 32 p. — J'ai été surpris de ne pas trouver aux sections V, IX, et XIV, le gros recueil intitulé : *The « Japan Gazette ». Peerage of Japan*, 1ère éd., Yokohama, nov. 1912, 8°, xxxvii + [2-14] + 951 + m pages et 1 carte.

Enfin, un certain nombre d'articles sont susceptibles de rectifications et de compléments, surtout en ce qui concerne les rééditions : Alvarez (José) : *Descripción geográfica de la isla de Formosa* ; les nos 8259-60 ne signalent pas l'édition de 1915, Public. de la real Sociedad geográfica, Madrid, 8°, 615 p., indépendante du *Boletin* de la même société. — Averill (Miss Mary) : *Japanese flower arrangement adapted to Western needs* ; la 1re éd. est d'oct. 1913, les deux suivantes, de 1914 ; la 4e, sans changement, est de 1922, New York, Dodd, Mead & Co, pet. in-4°, 218 p., 88 ill. — Le livre de V. Bartold (n° 2007) : *Istorija izučenija Vostoka v Evrope i Rossii* (Histoire de l'enseignement de l'Orient en Europe et en Russie) est un in-8° ; sa 2e édition, revue, est de 1925, Léningrad, vii-318 p., vol. 7 de la collection de l'Institut des langues orientales de Léningrad (Trad. allem., moins les 2 premiers chap., 1913 ; trad. angl. récente). — A l'article H. Hackmann (cf. n° 3178) manque : *Buddhism as a religion, its historical development and its present conditions*, from the German revised and enlarged by the author ; *Probsthain's Oriental Series*, vol. II, Londres, 1910, in-8°, xiv-316 p. — N° 479, (Huyssen de Kattendyke :) *Le Japon en 1857*, est un in-12 de ix-249 p., édité chez Fischbacher en 1924. — N° 8055, *Terry's guide to the Japanese empire*, ne donne que l'éd. de 1914 (Londres, in-12, cclxxxii-799 p.) et omet celle de 1920, Boston et New York, Houghton Mifflin Co, in-12, 1080 p., 8 c., 21 plans. — N° 8017 (Official guide-books issued by the Jap. Govern. railways), ajouter les 2es éditions, remaniées, de I : *Chōsen and Manchuria, Siberia*, Tokyo, 1920, in-16, cviii-340 p., 34 c. ou plans, 115 ill. ; et de IV : *Guide to China* with land and sea routes between the American and European continents, Tokyo, 1924, in-16, xvi-cxxiv (+ 2 p. doubles : III a, b)-448 p., 31 c. ou plans, 176 ill. — Aux nos 109 (p. 113), 3321, 5210, 7986, on n'avertit pas que la 8e année (1919-20) de l'*Ostasiatische Zeitschrift* est, à la page du titre près, le même vol. qui a été publié à part sous le titre de *Festschrift für Friedrich Hirth zu seinem 75. Geburtstag, 16 avril 1920*. — L'inventaire, publié en 1921, de la collection du baron Sumitomo (n° 9199) comprend, en plus de la 1re partie consacrée aux bronzes, vases, etc., une 2e partie consacrée aux miroirs anciens. Ses neuf volumes in-f° de planches sont accompagnés d'*Explanatory notes*, par M. Kōsaku Hamada pour la 1re partie (japonais et anglais, 2 vol. in-4° de [6]-42 p.) et par M. Harada pour la 2e (japonais et anglais,- l'anglais par M. Toyoda, - 2 vol. in-4° de [6]-42 p.). Il faut y ajouter : Kōsaku Hamada : *Ten bronze bells formerly in the collection of Ch'en Chieh-ch'i*, being a special volume of the Senoku-seishō of the collection of the Chinese bronzes of baron Sumitomo, *Explanatory notes*, [6]-10 p. à la fin de l'album japonais 泉屋賞別集. 陳[介祺]氏舊藏十鐘, 1923, f° de 10 pl. h.-t., et [6]-30 p. de texte (cf. la note de M. Pelliot in *T.P.*, 2e série, XXII, 1923, p. 397-8).

Un dernier petit exemple rappellera le danger des bibliographies non critiques. Alors que la section XII, *Sprache und Schrift*, p. 613-628 et 753-754, énumère un certain nombre d'ouvrages sans valeur, ni les notices de M. Serge Elisseev dans *Les Langues du monde*, Paris, 1924 (japonais, p. 245-254 ; coréen, p. 255-262 ; aïnou, p. 263-268 ; langues hyperboréennes, p. 269-272), ni les passages relatifs à ces langues dans les *Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde* du P. W. Schmidt, Heidelberg, 1926, ne sont signalés.

E. Gaspardone.

Linguistique.

[Marcel COHEN.] *Instructions d'enquête linguistique.* (Instructions pour les voyageurs.) Paris, Institut d'Ethnologie, 191, rue St Jacques (5e). 1928, in-16, 126 p.

[Marcel COHEN.] *Questionnaire linguistique.* I et II. (Instructions pour les voyageurs.) Paris, ibid., 1928, in-16, 10 p. numérotées + 4 séries de 70 feuillets et 4 enveloppes ; 4 p. numérotées + 4 séries de 64 feuillets et 4 enveloppes.

Ces deux ouvrages ont été rédigés par M. Marcel Cohen et revus par quelques membres de l'Institut d'Ethnologie.

Les *Instructions* forment un petit compendium destiné aux voyageurs. Il ne s'adresse pas aux linguistes. C'est dire que ceux-ci n'y trouveront guère que des choses connues et assez sommaires. Néanmoins, le groupement logique de ces notes précises et plus d'un renvoi bibliographique seront loin d'être lus sans fruit par les linguistes eux-mêmes.

Après les généralités sur la science du langage, l'auteur traite de l'enquête externe : questions sur la langue principale d'un pays déterminé, l'existence de plusieurs langages, leur répartition et les conditions de leur emploi (p. 13-18). « L'objet propre de l'enquête linguistique est le langage parlé. » Les pages 19-59 sont consacrées aux moyens de l'enregistrer. Avec la bonne audition collaborent les autres sens et certains objets (papier à cigarettes, fumée, buée, palais artificiels). Une fois perçu, le langage doit être noté. L'enquêteur a le choix entre une orthographe traditionnelle et une écriture phonétique ; il suffit qu'il en avertisse et s'y tienne. L'auteur propose un système de notation phonétique dans lequel « on utilise le plus possible les ressources de l'alphabet latin, augmenté des signes qui sont déjà en usage dans l'orthographe nationale de peuples européens, et de signes employés par les philologues... Quelquefois une modification appliquée d'abord à un seul caractère est étendue ensuite à d'autres, comme caractéristique d'une série » (p. 32). Le principe de ce système pourrait être formulé : une lettre pour un son. Dans la notation des consonnes, les signes de série sont le ˇ du tchèque et du croate pour les chuintantes, la barre transversale pour les spirantes, l'esprit rude pour le souffle postconsonnantal dit *aspiration*, l'apex ' pour la mouillure ou jodisation, le ʷ pour la labialisation (l^w), le point souscrit pour l'emphase (*ḳ*, *ṭ*, du sémitique), l'esprit doux pour l'explosion glottale, les deux points souscrits pour les cacuminales (*ṭ̤* angl., *s̤*). Pour les géminées, on se borne à répéter le signe. Les affriquées sont parfois rendues par deux signes simples (*mp*, *nd* africaines), à quoi il convient de substituer $\overset{m}{p}$ ou ^{m}p ; la lettre *ţ* devrait noter le son de l'initiale du mot allemand *citrone* et du mot russe *tsar*, et la lettre *d̡*, la sonore correspondante. Ce système, fort pratique, ne saurait être trop recommandé.

Il a des lacunes : les consonnes rares ; l'auteur indique les moyens d'y pourvoir : utilisation des majuscules, des signes complémentaires dont certains sont employés chez les linguistes, etc. D'autre part, certains usages lui opposent leurs variantes : ainsi, le point souscrit sert aux sémitisants à noter l'emphase et aux indianistes, la cérébralisation ; cet inconvénient n'offre pas de difficulté sérieuse. Pour les voyelles, pour les tons, l'auteur donne les signes les plus communs en indiquant les possibilités de compléments. Cet exposé fait apparaître d'une façon frappante la richesse de ressources qu'offre un minimum de graphies simples, pour la plupart

usuelles, et, par contraste, la pédantesque complication de certains systèmes. L'auteur rappelle les autres méthodes de notation phonétique depuis le *Standard alphabet* de Lepsius jusqu'aux propositions établies par la Conférence de Copenhague en 1925. Arrivant à la translitération, il reproduit celle de l'arabe et renvoie au *JA.* de janvier-mars 1923 (*Transcription des alphabets orientaux*), où l'on trouve non seulement la transcription du sémitique et du chinois (système Vissière et système phonétique), mais encore celle des langues de l'Inde, de l'arménien et du turk. Cette partie du livre s'achève par une notice sur les instruments enregistreurs.

La suivante (p. 61-65) groupe les principaux conseils pratiques en vue de l'enquête sommaire, pour laquelle *Instructions* et *Questionnaires* ont été spécialement rédigés ( ).

La monographie dialectale (p. 77-110) ajoute de nouveaux conseils. Le procédé le plus sûr est celui de « la conversation conduite avec arrêts », complété par toutes les ressources qui pourront s'offrir (notation au vol, répétition, etc). « L'enquête complète sur un langage comprend : la phonétique, la morphologie, la syntaxe, la stylistique, la mimique, le vocabulaire, l'esthétique. » A propos de la morphologie, « partie essentielle de l'enquête », relevons cette remarque toujours actuelle : « Les grammaires usuelles sont la plaie de l'observation linguistique » (p. 90), ce qui ne signifie pas la suppression des parties du discours, mais la suppression, et, au besoin, le remplacement, de celles qui n'existent pas dans la langue observée. On conseille un catalogue d'idées sur le modèle de *La pensée et la langue*, de M. F. Brunot. Toute monographie détaillée a deux compléments indispensables. Le premier est le recueil de textes ; l'auteur distingue du langage commun une littérature orale et souligne la nécessité de recueils en langage courant. Le deuxième est le dictionnaire : « un excellent dictionnaire bourré de phrases citées en exemples, donnant les flexions des noms et des verbes, et précédé d'un court tableau phonétique, est une forme de monographie complète, sinon commode à utiliser » (p. 104).

La dernière partie (p. 111-119) ajoute à ces excellents principes de substantielles notions de géographie linguistique.

Le vocabulaire des *Questionnaires* a été dressé en vue d'éviter autant que possible les mots dus à des emprunts. Le premier contient 219 numéros, le second, un supplément de 426 numéros ; l'un et l'autre en 4 exemplaires. Les parties du corps humain, les actions usuelles exprimées par des verbes, les substantifs désignant des hommes, des animaux, des plantes, des choses usuelles, les pronoms, la numération, les expressions du temps, de la volition, l'organisation sommaire de la famille et de la société, les principaux actes de l'existence, les rapports de parenté, les céréales, quelques mots abstraits, enfin des formules et des phrases, d'abord simples, puis, plus compliquées et destinées à révéler les rapports des propositions entre elles, avec une place pour une enquête sur la conjugaison, pour un petit texte et une carte sommaire, tels sont les points sur lesquels portent les questionnaires.

Très simple, très clair, l'opuscule de M. C. semble aussi très propre à atteindre son but, qui est d'obtenir de tout collecteur de bonn volonté (administrateur colonial,

---

(1) P. 64, le questionnaire de l'Ecole Française, comprenant 369 numéros, plus la numération, et précédé d'instructions, a paru à Saigon en 1900 sous le titre d'*Instruction pour les collaborateurs de l'E. F. E. O.*, oblong, 20 × 12,5 cm., de 73 p. + 29 p. blanches. Les nos donnent les vocabulaires en français, annamite, cambodgien et laotien et laissent la place pour cinq autres vocabulaires à recueillir.

agent, missionnaire, officier, etc.) des documents linguistiques utilisables et comparables entre eux. Il aidera les non-spécialistes à éviter les erreurs souvent grossières qui les menacent. Formellement suivi, le danger serait pour le linguiste de cabinet qui tendrait à accepter avec moins de critique des renseignements fournis sous une forme moins suspecte. Mais cette considération est secondaire, car le bénéfice d'un seul système généralement appliqué ne tarderait pas à se faire sentir en profondeur et la critique de ces enquêtes nouvelles serait bientôt au point. Le dernier volume publié par sir G. A. Grierson : *Linguistic Survey of India*, vol. I, part I, *Introductory* (1), permet de mesurer l'ampleur et l'importance où peuvent s'élever des recherches en apparence modestes, dès qu'elles ont été coordonnées et organisées (2)

E. Gaspardone.

---

(1) Calcutta, Government of India publication Branch, 1927, 4°, XVIII-517 p. (Cf. J. Bloch in *Rev. Crit.*, août 1928, p. 341-3).

(2) J'ajouterai ici quelques notes. P. 8, l'*Introduction* de Meillet a eu sa 6e éd. (sans changement sur la 5e) en 1924, le *Lehrbuch der Phonetik* de Jespersen a eu sa 4e éd. (reproduction anastatique de la 3e) en 1926. — P. 9, *Die Sprache* de W. Wundt, a eu sa 4e éd. (sans changement) en 1921-22. — P. 14, c'est le ch. XIII, et non VIII, du *Questionnaire* de G. Foucart, Le Caire, 1919, qui traite du langage ; ce sont les deux derniers chap. des *Questions* de Frazer (3th impression, 1916) qui sont consacrés au même sujet. On peut leur adjoindre, en attendant celui de M. M. Mauss, le *Questionnaire d'ethnographie* de L. Marin, 1925, Paris, Maisonneuve, 8°, 129 p. (p 61-64) et le *Questionnaire* publié par la Siam Society, Bangkok, 1920, petit oblong de 34 p. (une éd. en anglais et une éd. en siamois), III (p. 7-34). — P. 34, le rôle si universel et si important, du *yod* parait insuffisamment mis en lumière a l'art. *Mouillure*. — P. 47, cf. Sir G. Grierson : *On the representation of tones in Oriental languages*, in *JRAS.*, 1920, p. 453-79. — P. 53 sq., l'auteur, sémitisant, limite volontiers ses exemples au sémitique (cf. p. 97-8, 103-4). Pour les langues de l'Asie orientale, des renvois aux travaux de Cœdès, de Karlgren, de Laufer, de Maspero, de Pelliot, de Schmidt, etc., n'eussent pas été sans utilité. On connait les transcriptions de l'E. F. pour le cambodgien (*BEFEO.*, II, p. 1-16) et le chinois (*Ibid.*, p. 178-184). Pour le chinois, une table de concordance des systèmes Karlgren, Wade, Mateer, *BEFEO.*, Lessing et russe se trouve dans B. Karlgren : *A Mandarin phonetic reader*...., *Archives d'études orientales* publiées par J.-A. Lundell, Upsal, vol. 13, 1917, p. 10-18. — P. 95 et 98 sq., sur les précautions nécessaires en stylistique, notamment lorsqu'il s'agit de *primitifs* ou de langages à formules comme ceux de l'Extrême-Orient, on fera bien de se reporter aux articles de M. J. Marouzeau sur le parler rustique (*Bull. Soc. ling. Paris*, t. XXIII, n° 70, 1922, p. 26-31, et XXV, n° 76, 1924, p. 90-4), auquel nous empruntons ce passage essentiel : « Pour le paysan, il n'y a pas deux façons de dire comment il va, quel temps il fait, si la récolte est bonne, si le bétail s'est bien vendu. Une idée donnée déclenche la formule, et on peut se faire fort, si l'on est du pays, de poser une question de façon que la réponse soit exactement celle qu'on veut et dans les termes mêmes qu'on a imaginés. Il en résulte naturellement que la pensée s'exprime sans nuances, puisqu'elle doit épouser des formules qui sont en nombre restreint ; la finesse, la malice, les réticences sont dans le regard, dans l'intonation, là où un étranger serait bien en peine de les surprendre, et où seul l'interlocuteur habituel, qui parle le même langage, sait les trouver. Une conversation entre deux paysans est un rébus où, sous une traduction rudimentaire, il faut à grande peine deviner une pensée complexe et fuyante. » Cf. la remarque de M. Meillet in *BSLP.*, t. XXII, n° 69, 1921, p. 237. En revanche, une enquête bien faite sur un individu vaut pour la communauté.

CHRONIQUE

INDOCHINE FRANÇAISE.

École Française d'Extrême-Orient. — M. Louis Finot a été chargé, par arrêté du 19 octobre 1927, de remplir les fonctions de Directeur *p. i.* pendant le congé de M. Léonard Aurousseau, Directeur titulaire. Arrivé à Hanoi le 10 février 1928, il est reparti le 19 mars pour une tournée d'inspection en Annam et au Cambodge. A Huê, il a visité le Musée Khải-định et s'est concerté avec le président de la Commission d'administration de ce musée au sujet de la création d'une section d'art cham. En passant à Tourane, il a étudié sur place les projets d'agrandissement du musée cham et visité, aux environs de Faifo, trois tombeaux japonais du XVIIe siècle, dont le classement a été ensuite proposé par l'Ecole Française et prononcé par arrêté du 1er juin 1928. Après avoir examiné l'état des fouilles dirigées à Trà-kiệu, par M. Claeys, le Directeur *p. i.* a visité les ruines de Mĩ-sơn et de Đồng-dương pour lesquelles des mesures de préservation sont envisagées. En passant à Bình-định, il a vérifié la présence de sculptures chames trouvées à Khánh-lệ et prescrit leur transport au Musée de Tourane. Le tracé d'une nouvelle route passant au pied de la colline de Pô Nagar à Nha-trang, a été, sur sa demande, légèrement modifié en vue d'épargner les derniers vestiges du temple dans la direction de l'Est. A Phnom Penh, M. Finot a conféré avec M. le Résident supérieur au Cambodge sur la réforme projetée de l'Ecole supérieure de pāli et sur l'organisation du Parc d'Aṅkor. Il a inspecté les travaux de dégagement et de consolidation en cours à Sambor, où M. Fombertaux, Inspecteur du Service archéologique, continue l'œuvre de M. V. Goloubew. Il a également profité de son passage pour arrêter les mesures préliminaires à la restauration du petit temple de Pràsàt Phum Pràsàt au Sud de Kompong Thom. Le Directeur *p. i.* s'est enfin rendu à Aṅkor, où il a examiné, de concert avec le Résident de Siemreap et le Conservateur du groupe, toutes les questions relatives au programme des travaux, aux immeubles de l'Ecole et au futur régime du Parc d'Aṅkor.

Rentré à Hanoi le 7 mai, il a repris la direction effective des affaires de l'Ecole et, en premier lieu, de la publication du *Bulletin*. Le grave problème de la conservation des monuments classés a été posé devant M. le Résident supérieur, qui a bien voulu accorder immédiatement un crédit pour la réparation du Văn-miếu de Hanoi et prescrire une enquête administrative destinée à servir de base à un programme général de remise en état des édifices civils et religieux portés sur la liste des monuments classés du Tonkin.

M. Finot a été nommé membre honoraire du Comité des travaux historiques et scientifiques, commandeur de l'Ordre royal de l'Eléphant Blanc du Siam et membre honoraire de la Société Royale des Arts et Sciences de Batavia.

— M. Victor Goloubew, membre permanent, Secrétaire de l'Ecole, a assuré jusqu'à l'arrivée de M. L. Finot, Directeur *p. i.*, l'expédition des affaires courantes. Il a

continué de travailler à la composition et à la mise au point du *Bulletin* pour 1927, auquel il a contribué par plusieurs articles. Au début de l'année, M. Goloubew fit avec M. J. Y. Claeys, membre temporaire de l'Ecole, plusieurs excursions archéologiques dans les provinces de Sơn-tây et de Bắc-ninh. En avril, il se rendit au Thanh-hoá en tournée d'études et d'inspection et visita, accompagné de M. Pajot, divers sites d'intérêt archéologique. Pendant le voyage de M. Finot au Cambodge, il eut à assurer une seconde fois l'expédition des affaires. M. V. Goloubew a fait paraître dans la série *Ars Asiatica*, dont il est directeur et qui est placée sous le patronage de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, une monographie, illustrée de 60 planches, sur les fresques bouddhiques d'Ajaṇṭa. Dans la même série paraîtra incessamment un ouvrage de M. G. Cœdès, Secrétaire de l'Institut royal du Siam, sur le Musée de Bangkok.

— M. Henri Parmentier, Chef du Service archéologique, s'est installé à Phnom Penh afin de pouvoir effectuer dans les meilleures conditions possibles une série de tournées, consacrées à l'étude générale de l'art khmèr classique, étude devant faire suite à l'examen systématique des monuments antérieurs au IXe siècle, dont la description a été donnée par lui dans son ouvrage : *L'Art khmèr primitif*. Sur la base de l'excellent travail de M. Lunet de Lajonquière, il a entrepris une série complète de notices concernant tous les édifices actuellement connus ; cette enquête détaillée permettra la vérification des nouvelles hypothèses sur l'évolution de l'art khmèr, qui placent à son déclin des constructions attribuées précédemment à ses débuts. Il a passé la plus grande partie de ce semestre à établir, sur les observations recueillies pendant son séjour à Aṅkor, les notices d'un certain nombre de monuments choisis dans la ville parmi les plus anciens avec quelques-uns des plus récents comme points de comparaison. Il a pu ainsi mettre sur pied d'une façon presque définitive les descriptions des édifices suivants : Phnoṃ Bakhèṅ, Enceinte Royale, les Khlāṅ et les Pràsàt Suor Prat, Takèo, Čau Say Tevada et Thommanon, Práḥ Palilay et Tép Pranàm, Baphuon, Aṅkor Vat et Bantãy Kdĕi.

Pour l'exécution du programme fixé, il est parti à la fin de mai vers Bĕṅ Mālā et Práḥ Khān. En raison de la date tardive de ce départ qui risquait d'entraver les recherches par la venue — par bonheur tardive cette année — de la saison des pluies, il se rendit d'abord, après l'inspection des travaux d'Aṅkor (30 mai-3 juin) et l'étude détaillée d'un monument peu éloigné du groupe, Vat Trac (5-8 juin), au point extrême du trajet, Práḥ Khān, où il arrivait avec son convoi le 12 juin. Il y passait une dizaine de jours pour faire la première étude d'ensemble sur ce monument si important, dont on n'avait jusqu'à ce jour aucun plan général. Cette étude, qui porta non seulement sur le monument lui-même, mais sur toute la série des édifices voisins, dont une partie n'avait été que mentionnée dans l'Inventaire archéologique : *dharmaçālā*, temple de l'inscription, Pràsàt Stuṅ, Práḥ Thkòl, Práḥ Damrĕi, Pràsàt Srè Lek, temple et tour de l'Ouest, donna la solution d'un problème capital pour l'évolution de l'art khmèr : la première réalisation des galeries voûtées en pierre sur piliers grâce à l'emploi des poutres noyées dans la maçonnerie. Empêché de gagner Svày Daṃnak par le mauvais état des routes, M. Parmentier repartit de Práḥ Khān le 22 juin pour Khvao, où il reconnut trois points archéologiques nouveaux, visita (24-25 juin) le Spān Tà Oṅ, le Spān Khmèṅ et les Pràsàt Pi, dont l'un est la *dharmaçālā* de Tāp Čei, et dépassa Bĕṅ Mālā de quelques kilomètres pour étudier (27-28 juin) un monument nouveau, le Pràsàt Sek Ta Tuy. Ce temple est le premier des formes nouvelles

de l'art classique qui soit enfin daté ; le *gopura* extérieur de l'enceinte porte en effet quatre inscriptions, vraisemblablement du règne de Jayavarman IV et au plus tard de Jayavarman V. M. Parmentier revint alors à Beṅ Mālā pour entreprendre sur le célèbre monument et les édifices voisins la même tâche que sur le Prăḥ Khăn.

Auparavant il s'était occupé de l'organisation du Musée Blanchard de la Brosse à Saigon, où il était descendu à la fin de janvier pour l'arrivée de M. Finot.

Invité à collaborer à la publication projetée pour célébrer le 150e anniversaire de la fondation de la Société royale des Arts et Sciences de Batavia, il y a contribué par une étude sur le Barabuḍur. Il a été nommé membre honoraire de cette société savante.

— M. Henri MARCHAL, membre permanent, Conservateur du groupe d'Aṅkor, s'est consacré particulièrement au cours de ce premier semestre, au dégagement du Prăḥ Khăn. Les résultats de ses travaux sont résumés plus loin dans une notice spéciale, sous la rubrique « Cambodge ». Il a donné au *Bulletin* un compte rendu du livre de Ph. Stern (*supra*, p. 293). M. Marchal a reçu la décoration de l'Ordre royal du Cambodge.

— M. Ch. BATTEUR, membre permanent, Inspecteur du Service archéologique, a dirigé les travaux de construction du nouveau Musée et effectué plusieurs enquêtes relatives à la conservation des monuments historiques du Tonkin. Il a continué à enseigner l'architecture extrême-orientale à l'Ecole des Beaux-Arts de l'Indochine.

— M. Léon FOMBERTAUX, membre permanent, Inspecteur du Service archéologique, a été chargé de continuer à Sambór Prei Kŭk les fouilles dirigées l'année précédente par M. Goloubew. Il s'est acquitté de sa mission avec une parfaite compétence et beaucoup de dévouement. Après la clôture des chantiers de Sambór, il a été chargé d'élaborer un projet de consolidation du Prāsàt Phum Prāsàt, dont l'état de ruine nécessite une intervention urgente. M. Fombertaux a été nommé chevalier de l'Ordre royal du Cambodge.

— M. J. Y. CLAEYS, membre temporaire, après une fructueuse campagne de fouilles à Trà-kiệu, s'est rendu, au début de l'année, à Hanoi, où il s'occupa, sous la direction de M. Goloubew, à diverses études et recherches dans le domaine de l'iconographie comparée. Il retourna à Trà-kiệu au début de février 1928 pour y reprendre les travaux de fouilles. Retardé pendant un mois par la persistance des pluies, il a profité de ce contretemps pour entreprendre l'inventaire détaillé des points chams du Quảng-nam, première base d'une revision générale des sites et monuments chams.

A Trà-kiệu, le déblaiement des abords du point principal fut poursuivi dès le début de mars. Ces travaux ont dégagé une partie du soubassement de briques sculptées, à peu près intacte (1), orientée vers le Sud. Sur les terrasses supérieures, autour du blocage de la tour principale déjà mis au jour, des traces de monuments de moindre importance furent découvertes. Elles ne se signalent plus, malheureusement, que par les restes du noyau des murs et quelques rares portions de ceux-ci. Par

---

(1) Cf. *BEFEO*., XXVII, 468 sqq.

contre, de nombreux fragments de sculptures presque toujours mutilées, et pour la plupart de types déjà rencontrés sur ce site, furent quotidiennement exhumés.

A l'intérieur de la citadelle, dans un rayon de 4 à 600 mètres du point principal et au Sud de celui-ci, de nombreuses fouilles de recherches ont dégagé des traces de constructions dans les terrains bas à des profondeurs atteignant parfois 4 mètres. Des fragments de poteries laissant supposer l'existence d'ateliers de fabrication, de nombreux abouts de tuiles à décor d'esprit chinois du VIIIe siècle, quelques fragments de bronze, furent trouvés en ces points dont l'ensemble constituait la cité chame.

A l'Est du groupe principal et contre celui-ci, une fouille profonde a mis au jour de larges assises formant redans, d'un caractère particulier et non encore rencontré, dont l'ancienneté est supérieure à celle des points environnants.

En mai, confiant la surveillance des travaux de Trà-kiệu à M. Pajot, M. Claeys est parti en mission d'inspection dans le Sud-Annam.

Après avoir inventorié les pièces déposées à l'hôtel de la Résidence de Qui-nhơn, pièces dont plusieurs ont été victimes de récents remaniements, il a entrepris une fouille de recherches sur l'emplacement connu de Khánh-lệ, phủ de An-nhơn (*IC.*, I, 172 ; II, 579). Ces fouilles ont donné quelques curieuses sculptures sur terre à briques cuite, dont deux haṃsas et des fragments inscrits. Ces vestiges ont été transportés au Musée de Tourane ainsi que deux pièces sculptées, dont un chapiteau inscrit, qui étaient déposées à la Mission catholique de Kim-châu.

Ayant visité le groupe de Pô Nagar à Nha-trang et noté les réparations nécessaires, M. Claeys s'est rendu à Dalat après avoir inspecté les groupes de Hoà-lai, de Pô Klauṅ Garai et le monument d'Odend'hal, toujours inaccessible, quoique à proximité de la route. A Dalat, il s'est occupé des mesures à prendre pour la surveillance et l'entretien du pavillon de l'Ecole.

Enfin, ayant visité à Phan-thiết le groupe de Phô-hai, il s'est rendu chez les Chams de la région de Phanri, où il a pu vérifier l'état du trésor cham du dépôt de Tịnh-mĩ en présence de la dépositaire, dernière descendante des souverains chams, fille de la princesse décédée en 1927 (Cf. *IC.*, I, 43 ; *BEFEO.*, V, 5).

De retour à Trà-kiệu, M. Claeys, qui avait été nommé, à la date du 1er juin, membre permanent de l'Ecole et inspecteur du Service archéologique, a repris la direction des fouilles et des recherches sur l'emplacement de la première capitale chame.

Ces différents travaux ainsi que les inspections et reconnaissances de M. Claeys en Annam et chez les Chams feront l'objet de comptes rendus détaillés dans le prochain fascicule du *Bulletin*.

— M. E. Aubouin, japonisant, membre temporaire, a assuré la liaison avec le Japon, en assistant le Directeur et le Secrétaire de l'Ecole dans les travaux intéressant sa spécialité. Sur l'invitation de la Société de Géographie de Hanoi, il a fait une conférence intitulée *Une interprétation du Japon*, qui a été récemment publiée dans les « Cahiers de la Société de Géographie » (13e cahier). M. Aubouin a quitté l'Ecole le 15 juin 1928, étant remis à la disposition du Directeur général de l'Instruction publique.

— M. E. Gaspardone, membre temporaire, sinologue, a continué à seconder le directeur dans les questions relevant de sa spécialité : surveillance du département

sinologique de la Bibliothèque, impression de l'Inventaire du fonds chinois, traductions, réponses à certaines demandes de renseignements posées à l'Ecole, etc. Il a été chargé de la direction des travaux en vue de l'établissement d'un *Dictionnaire géographique de l'Indochine annamite*, dont une première partie, consacrée à la province de Hà-dông, sera terminée prochainement. Ses recherches personnelles, d'abord exclusivement orientées vers la Chine, ont été peu à peu, et sans abandonner cette direction fondamentale, attirées par l'intérêt qu'offre pour l'histoire et la philologie le riche dépôt de documents que constitue le fonds annamite de la Bibliothèque. Dans ce sens, il a amorcé une série d'études sur les sources de l'histoire d'Annam, en particulier sur le XV[e] siècle, et il pousse activement la constitution d'une *Bibliographie annamite*, qui comprendra le dépouillement raisonné de tous les dépôts de textes annamites en caractères auxquels il aura pu avoir accès.

— M. Paul Mus, membre temporaire, indianiste, s'est consacré pendant les premiers mois de l'année à des investigations philologiques et à la revision de notre fonds indien, commencée à la fin de 1927. Chargé de représenter l'Ecole Française d'Extrême-Orient aux solennités organisées à Batavia à l'occasion du 150[e] anniversaire de la Société royale des Arts et Sciences, M. Mus a quitté Hanoi le 22 mars 1928. Après avoir pris part à la séance solennelle du 24 avril, il parcourut divers sites archéologiques de l'île, recueillant sur place de nombreuses données intéressant la linguistique, le folklore et l'archéologie. Il visita également l'île de Bali. A Batavia, il fit à la Société royale une conférence sur l'art ancien du Champa et du Cambodge. De retour en Indochine, M. Mus a séjourné au Cambodge pour y poursuivre diverses études de linguistique et d'archéologie. Il a rédigé plusieurs travaux destinés au *Bulletin* : déchiffrement et traduction d'une inscription sanskrite trouvée à Trà-kiệu, recherches sur l'origine et la signification du Buddha paré (*supra*, p. 147 sqq.), rapport détaillé sur sa mission. M Mus a été présenté par l'Académie des Inscriptions pour une prorogation de son premier terme de séjour.

— Dans la seconde moitié d'avril, M. W. W. Hornell, vice-chancelier de l'Université de Hong-kong, est venu à Hanoi dans le but de prendre un contact plus intime avec notre institution. En l'absence du Directeur, il a été reçu par M. Goloubew, Secrétaire de l'Ecole, qui lui fit visiter notre Musée et la Bibliothèque, et le mit au courant de notre organisation scientifique et administrative.

Musée de Hanoi. — Les travaux du nouveau Musée ont tout d'abord progressé normalement. Au 15 mai 1928, le dernier plancher et les pieds de fermes de comble étaient terminés au-dessus des grandes salles, des salles antérieures à celles-ci et de la salle de chevet ; dans les parties à un seul étage qui flanquent la rotonde, tout le gros œuvre était terminé ainsi que les fermes de comble. A cette date, les travaux ont été arrêtés en raison de la résiliation du marché de l'entreprise par application de l'article 30 des clauses et conditions générales imposées aux entrepreneurs (dépassement de plus de 1/4 des quantités de fournitures ou ouvrages prévus au moment de l'adjudication). L'établissement des dessins et pièces nécessaires à la demande d'approbation par M. le Gouverneur général d'une ouverture de crédits supplémentaires et à l'adjudication des travaux restant à exécuter, a été commencé.

Tonkin. — Du 26 février au 4 mars 1928 a eu lieu dans la salle de l'Association pour la formation intellectuelle et morale des Annamites (AFIMA) une exposition

d'art tonkinois ancien et moderne, à laquelle l'Ecole a participé par l'envoi de plusieurs objets de collection et d'une série de photographies.

— M. Gombaud-Saintonge, administrateur-adjoint des Services civils, a trouvé, dans les environs immédiats de Ninh-bình, le 8 avril 1928, un ossement assez important, qui a été signalé par M. le Résident de Ninh-bình à l'Ecole Française d'Extrême-Orient et au Service géologique. Après étude faite par M. Hoffet, collaborateur de ce dernier service, il a été reconnu que cet ossement est une mandibule de baleine, ce qui montre qu'à l'époque du dépôt des terrains correspondants, la mer se trouvait à Ninh-bình. Il faut ajouter que l'ossement mis au jour appartient à un animal dont l'espèce existe encore dans les mers voisines, et qu'en conséquence il s'agit de terrains tout à fait récents, peut-être même datant de l'époque historique.

— M. A. Lavallée a fait, au commencement de 1928, deux voyages d'études, l'un dans la province de Tuyên-quang, l'autre dans la province de Hoà-bình.

Au cours du premier, il a relevé les vestiges de constructions importantes, situés dans une boucle de la Rivière Claire, sur la route de Tuyên-quang à Thái-nguyên. Ces débris informes paraissent constituer tout ce qui reste de la citadelle de Vũ-công-Mật, gouverneur de la province au commencement du XVI[e] siècle, qui soutint contre les Mạc la cause du roi légitime Lê Chiêu-Tôn. La forteresse fut prise et rasée par les Mạc et les matériaux en furent dispersés. On ne trouve plus sur cet emplacement, couvert d'une végétation touffue, que quelques boulets de pierre épars.

Sur la même route de Thái-nguyên et à moitié chemin de la citadelle de Vũ-công-Mật, on remarque la pagode bouddhique de Hương-nham (*xã* de Thúc-thủy), aménagée dans une grotte et dont les sculptures ont un caractère assez archaïque.

Dans la province de Hoà-bình, M. Lavallée a noté la présence d'un petit groupe mèo, composé d'une cinquantaine d'individus, dans le châu de Mai ; et d'environ 700 Man, dans les châu de Kỳ-sơn, de Lương-sơn, de Mai et de Đà-bắc, appartenant aux tribus dites Cao Lan, Sơn Đầu et Đeo Tiền. Ces tribus sont très annamitisées et les hommes portent le costume annamite ; les femmes toutefois ont gardé le costume man.

Les deux seuls groupes ethniques intéressants sont les Mường et les Tai. Les Mường ont été étudiés par M. Pierre Grossin dans sa notice sur la province mường de Hoà-bình. Un fonctionnaire d'origine mường, M. Đinh-công-Thịnh, au moment du passage de M. Lavallée, mettait la dernière main à un travail général sur le pays mường ; il est mort malheureusement en février 1928. Une des particularités des Mường, ce sont leurs orchestres de gongs, dont M. Lavallée a noté le seul air connu, qui se répète indéfiniment sur quatre notes.

Les Tai de Hoà-bình appartiennent à la division des Tai noirs. M. Lavallée a noté les principaux caractères de leur idiome en le comparant au laotien.

Annam. — Au cours d'une tournée d'inspection dans la province de Thanh-hoá, dans la première moitié d'avril 1928, M. Goloubew, accompagné de M. Pajot, visita plusieurs pagodes ainsi que les sites archéologiques de Đò-lên et de Đông-sơn, récemment fouillés par l'Ecole. Il profita de ce voyage pour recueillir sur place quelques données historiques sur les monuments funéraires, disséminés dans la brousse près du village de Trạch-lâm, monuments déjà étudiés par lui en 1923, lorsqu'il assistait M. H. Parmentier dans ses recherches en Annam. En examinant le stūpa de pierre



A



B

TRẠCH-LÂM. STATUE DU BONZE MINH-HING.

A. Cliché pris en 1923. — *B*. État actuel. (P. 321.)

classé sous le n° 7, il constata que la statue en bois du bonze Minh-hing 明行, jadis placée à l'intérieur de ce monument, avait été transportée dans une pagode à côté, et défigurée par une grossière restauration. Cet acte de vandalisme est d'autant plus à déplorer qu'il s'agissait d'une sculpture ancienne, exécutée par un artiste habile, et qui méritait l'attention des amis et historiens de la plastique religieuse annamite. Les deux photographies reproduites par nous (pl. X) permettent de se faire une idée des effets désastreux occasionnés par le zèle du peintre-restaurateur. Le bonze Minh-hing, dont cette sculpture reproduit les traits, était originaire du *fou* de Kien-tch'ang, province de Kiang-si. En 1633, il suivit son maître spirituel P'ou-kio qui se rendait au Tonkin. Ordonné bonze supérieur en 1644, il parcourut de nombreuses provinces dans l'Annam du Nord et ne tarda pas à devenir l'objet d'une profonde vénération de la part de la population. Il mourut âgé de 64 ans. Son stūpa commémoratif fut érigé par ses disciples en 1659 (1).

La statue en bois de la princesse Nguyễn-ngọc-Tú, qui se trouve dans une pagode funéraire située dans la même région, a eu également à souffrir d'une restauration barbare.

Cambodge. — *Cérémonies de l'incinération de S. M. Sisowath*. — Les fêtes et cérémonies publiques qui eurent lieu à Phnom Penh à l'occasion des funérailles du roi Sisowath durèrent huit jours ; elles commencèrent le vendredi 2 mars 1928 par la procession à travers la ville de l'urne contenant le corps du roi (pl. XI-XII). Cette urne en argent doré, de 3m.60 de haut, fut ensuite installée sur un catafalque dressé spécialement à cette occasion dans un enclos au Nord du Palais royal, où elle resta exposée les jours suivants (pl. XIII). La foule fut admise à circuler autour du catafalque, pendant qu'à heures fixes des bonzes venaient réciter des prières pour le roi défunt. Ce fut le vendredi 9 mars que fut incinéré le corps de S. M. Sisowath, en présence de toutes les autorités, des fonctionnaires, officiers, colons, et des représentants des divers pays de l'Union indochinoise. Enfin le samedi 10 mars eut lieu l'exposition publique des ossements préalablement lavés et parfumés et placés dans une urne en métal précieux. Les cérémonies prirent fin le dimanche 11 mars par une réception ouverte dans la salle des fêtes du Palais royal.

Tel est, brièvement résumé, le compte rendu des fêtes officielles auxquelles tout le monde fut admis et put assister.

Mais les rites relatifs à l'incinération et aux cérémonies qui accompagnent la mort d'un souverain au Cambodge sont assez compliqués : ces rites ont été publiés dans une brochure dont le texte cambodgien a été rédigé par le ministre du Palais royal, l'okña văṅ Thiounn. Elle commence par une biographie succincte du roi défunt et relate toutes les cérémonies qui eurent lieu à partir de son agonie ainsi que le rituel devant être observé jusqu'au dépôt des restes incinérés dans le tombeau qui sera construit à Udong.

Le prochain fascicule du *Bulletin* donnera la traduction abrégée de ce texte, qui n'a d'ailleurs pas toujours été suivi exactement dans tous ses détails ; je me

(1) Nous devons ces renseignements à M. Thái-văn-Toản, tổng-đốc de Thanh-hoá, qui voudra bien trouver ici l'expression de notre sincère gratitude.

contenterai de décrire brièvement ici ce que j'ai pu voir par moi-même et les cérémonies auxquelles il m'a été donné d'assister. Parmi ces dernières, certaines n'étaient pas publiques et je tiens à remercier ici M. Le Fol, Résident supérieur au Cambodge, et S. E. Thiounn, ministre du Palais, pour leur obligeance à me faciliter l'entrée de l'enclos du Mén aux heures interdites à la foule, afin de suivre les principales phases des cérémonies.

Le cortège de l'urne funéraire, qui défila le 2 mars à travers la ville (pl. XII), était composé d'éléments variés et parfois disparates : les accessoires en carton y voisinaient avec des animaux réels. L'ensemble, composé de gens de toutes nationalités, escortant le char sur lequel reposait l'urne, s'étendait sur plus d'un kilomètre de longueur. La foule des spectateurs était maintenue de chaque côté par des cordes tenues par des enfants porteurs de pavillons, d'oriflammes ou d'écrans, habillés de rouge et bleu et coiffés d'une petite calotte rouge. Des cavaliers porteurs d'étendards précédaient les mandarins en tuniques blanches brochées d'or et coiffés de cet étrange bonnet blanc terminé par une longue pointe cylindrique, appelé *lomphak*. Cette coiffure est, dit-on, celle que portent les devatās.

Derrière des canons minuscules traînés par des serviteurs costumés en bleu et rouge, venaient des délégations de Malais en costume de leur pays, puis des éléphants montés par des personnages habillés en yakṣas. On avait fait venir des éléphants de toutes les provinces du Cambodge pour renforcer le nombre de ceux qui devraient participer à la procession.

Des orchestres chinois, siamois, malais, ainsi qu'une musique militaire européenne s'intercalaient çà et là dans le cortège ; un piquet d'infanterie coloniale, venu pour rendre les honneurs, précédait les 88 animaux en carton, symbolisant les années d'existence du roi défunt. Chacun des animaux portait sur son dos une robe jaune pliée qui devait être offerte aux bonzes ayant participé aux cérémonies.

Puis venaient les ministres, les fonctionnaires de haut rang ainsi que les membres de la famille royale ; des porteurs de fanions blancs précédaient le cortège des bakous, qui conservent à la cour du Cambodge les souvenirs de l'ancien culte brahmanique et dont le chef était porté sur un palanquin. Egalement portée en palanquin, une des filles du roi défunt, la tête rasée et tout en blanc, jetait du riz grillé parmi la foule.

Enfin venait le char funèbre constitué par trois plateformes en bois bordées de corps de nāgas en métal doré, soutenant l'urne que surmontait un pavillon au toit étagé et pointu, terminé par une flèche. Sur les étages du char se tenaient des danseuses en costumes de théâtre et, près de l'urne, les deux plus jeunes fils du roi défunt. Le char était posé sur un châssis d'automobile dissimulé.

Derrière le char venaient encore des mandarins à cheval, puis les femmes du palais, suivant à pied, la tête rasée, et habillées de blanc en signe de deuil.

La procession, partie du Palais royal, après avoir suivi les quais et remonté jusqu'au pont de Verneville, revint par le boulevard central de la ville et les quais jusqu'à l'enclos du Mén. Là, l'urne, reçue par le nouveau roi, S. M. Monivong, entouré de toute sa cour, fut descendue sur un plan incliné en bois construit pour cet usage, portée trois fois autour du Mén, et remontée sur le catafalque qui avait été dressé sous le pavillon central (pl. XIII). Les conques dans lesquelles soufflent les bakous, les tambours frappés en cadence, ajoutent encore à l'impression de grandeur et de tristesse que dégage ce spectacle.



A



B

FUNÉRAILLES DE S. M. SISOWATH.

A. L'urne funéraire au Palais avant le départ du cortège.
B. L'urne est installée sur le char funèbre. (P. 322.)

Le Résident supérieur au Cambodge se présente alors et vient saluer l'urne. Puis la partie officielle du cortège se retire et les cérémonies rituelles, qui se répèteront les jours suivants, commencent : repas apportés et offerts au roi défunt, prières des bonzes, chants des pleureuses veillant auprès de l'urne (dans la partie Ouest qui a été réservée aux femmes).

La nuit est venue et soudain tout l'enclos du Mên s'éclaire : de nombreuses lampes électriques garnissent et soulignent dans l'obscurité toute la charpente extérieure et intérieure du pavillon central.

A 21 heures, le feu d'artifice, préparé dans la journée par les bonzes sur les mâts dressés pour cet usage autour de l'enceinte intérieure du Mên, embrase la nuit de ses fusées et de ses fleurs scintillantes qui se balancent quelques instants sur leurs tiges flexibles.

La foule défile en silence autour des attractions diverses, qui ne paraissent pas exciter un vif intérêt. Le pavillon des danses cambodgiennes constitue l'attraction la plus importante et la plus suivie.

A minuit, on fait évacuer toute l'enceinte du Mên ; les divertissements prennent fin vers 23 heures et demie, et le public est refoulé par la police vers les portes.

Alors, dans le silence impressionnant de la nuit, s'élève le chant des pleureuses groupées dans la branche Ouest du Mên. L'effet est grandiose : l'intérieur du Mên avec l'urne qui se profile dans le ruissellement des lumières, sous les plis des longues draperies blanches constellées d'étoiles d'or encadrant le piédestal, forme un décor qui s'harmonise avec les lamentations funèbres des femmes, scandées par le rythme bref d'un tambour qu'accompagnent les modulations d'un flageolet plaintif.

Le deuxième jour, samedi 3 mars, à part les cérémonies rituelles ordinaires qui se répétèrent quotidiennement, fut marqué par l'incinération, à 16 heures et demie, dans l'angle Sud-Est de la cour de la Pagode royale, des résidus provenant du lavage du corps du roi défunt. Je rappelle que le corps avait été déposé, après la mort du souverain, c'est-à-dire sept mois auparavant, dans une urne, où il avait été imprégné de parfums et baigné de produits antiseptiques.

Le matin de la procession, le corps avait été sorti de l'urne et dépouillé des vêtements et bijoux dont on l'avait paré au moment de sa mort. Je n'insiste pas sur tous ces détails qu'on trouvera énumérés dans le texte de S. E. le ministre du Palais.

Le corps au sortir de l'urne apparut, paraît-il, assez bien conservé, sauf le visage protégé par un masque et sur lequel l'action des antiseptiques n'avait pu s'exercer : avant d'être remis dans l'urne, il avait été nettoyé et lavé, et les résidus, sanies et lambeaux d'étoffe, furent placés dans des sacs cousus et amenés par le service des laveurs de cadavres dans deux récipients dorés. Un petit bûcher avait été préparé sous un pavillon en forme de dais tendu d'étoffes blanches : des chaises étaient installées du côté Ouest pour le roi, des dignitaires et les quelques Européens qui assistaient à cette cérémonie. Les sacs contenant les sanies furent mis dans une cuve préparée sur le bûcher.

Le roi arriva sur un palanquin, escorté de porteurs d'oriflammes ; des fleurs faites de copeaux de bois de santal furent distribuées aux assistants pour être déposées sur le bûcher auquel le roi vint lui-même mettre le feu.

Il est à noter qu'aucun bonze cambodgien n'assistait à cette cérémonie, qui ne présente aucun caractère sacré, puisqu'il ne s'agit en l'espèce que de débris

purement matériels et périssables. Mais un bonze annamite, ayant réussi à s'introduire, se livra devant le roi à des prosternations et à des démonstrations si peu discrètes qu'il fut prié de sortir.

Pendant ce temps, dans l'enclos du Mên, des mandarins juchés sur des miradores disposés à cet effet, lançaient à la foule des pièces de monnaie introduites dans des citrons.

Le roi vint ensuite saluer l'urne, et les cérémonies et réjouissances se poursuivirent comme la veille.

Les jours suivants ne présentèrent rien de nouveau : même cérémonial, même récitations de prières, mêmes chants des pleureuses se reproduisant aux mêmes heures.

La foule indigène circule, assez peu dense d'ailleurs, dans l'enclos du Mên et se presse le soir autour des quelques attractions, théâtres d'ombres et de marionnettes, danses cambodgiennes, disséminées autour des galeries intérieures du Mên.

L'enclos où s'élève ce dernier est un terrain d'une centaine de mètres de côté, limité au Sud par le Palais royal, et à l'Ouest par l'Ecole des Arts cambodgiens et le Musée Albert Sarraut. Il est entouré d'un petit mur interrompu sur les quatre axes par une porte. Autour du pavillon central, conformément au plan des temples des époques classiques khmères, est une enceinte carrée de galeries en paillotes et bambous, recouvertes de toile blanche avec, dans les angles, de petits pavillons (*samsan*) réservés aux bonzes.

Entre le mur extérieur et cette enceinte intérieure on pouvait voir : du côté principal, à l'Est, dans l'angle Nord, un pavillon affecté au culte mahâyâniste, où les Chinois du Cambodge avaient installé des autels pour rendre au roi défunt les honneurs funèbres selon leur religion. Tout l'intérieur de ce pavillon était meublé de représentations, en papier peint collé sur des ossatures en bambou, d'objets usuels et familiers : chaloupes, automobiles, coffres-forts, maisons, pagodes, ainsi que des marionnettes et des animaux.

Toutes ces représentations furent livrées aux flammes à la fin des fêtes pour porter à l'âme du roi défunt un dernier souvenir des choses terrestres qu'il avait quittées.

Au Sud de ce même côté Est, se trouvait le pavillon réservé aux danses cambodgiennes avec son plancher très surélevé, ses coulisses et la salle de spectacle. Des troupes particulières y alternaient avec les danseuses royales pour y mimer tous les soirs les légendes chères au peuple cambodgien.

A côté, s'élevait un minuscule théâtre d'ombres khmèr avec personnages articulés (siamois : *năng talung*).

Dans la partie centrale Est de l'enclos, en plus des mâts supportant des pièces d'artifice et des *chat ruot* ou mâts ornés de sept parasols en forme de fleurs renversées, étaient les deux petites tourelles en bambou, tapissées d'étoffe blanche (*phkà bôprìk*) sur lesquelles les mandarins montaient faire les distributions à la foule.

Devant chaque porte, donnant accès à l'enceinte intérieure, était un écran qui masquait la vue du catafalque, et de chaque côté se dressait un yakṣa en carton ou papier peint.

Du côté Sud était l'entrée réservée aux mandarins et dignitaires de la cour ; c'est là que se dressait, dans la partie Ouest, le pavillon réservé au roi et à ses ministres (*prăḥ banlă koṅ*).



A



B

Funérailles de S. M. Sisowath.

A. La procession. — B. L'arrivée de l'urne au Práḥ Mèn. (P. 322.)

Le côté Ouest entre les deux enceintes était affecté aux dames du Palais ; elles demeuraient dans des paillotes qui avaient été dressées là spécialement pour elles. L'accès direct à la porte intérieure Ouest du Mén leur était réservé et des cordes en interdisaient la circulation à la foule.

Dans l'espace Nord se trouvaient les divertissements et jeux populaires. On n'y voyait guère que le châssis de toile destiné aux *năn sbèk*, ou théâtre d'ombres en peaux de buffles découpées et ajourées, et une petite scène de marionnettes.

Pour être complet, il faut mentionner la présence de pompes à incendie que la réunion de tant de paillotes, boiseries et tentures, exposées aux flammèches des pièces d'artifice ou à un court-circuit, expliquait suffisamment.

A l'intérieur des galeries entourant le Mén était au Sud-Ouest la salle dite des parfums, où était exposée l'urne en bois dans laquelle on devait placer le corps du roi pour l'incinération.

De chaque côté des portes étaient installées des expositions d'objets divers, organisées par les principaux dignitaires du Palais.

Le pavillon du Mén, d'une hauteur totale de 35 mètres jusqu'à la pointe, formait en plan une croix dont la branche Est était un peu plus grande. Au centre se dressait le piédestal avec l'urne funéraire. La charpente, tout en bois, était constituée par de hautes colonnes supportant une toiture étagée du même type que celle des pagodes, mais avec tuiles fictives peintes. Une longue flèche dominait l'ensemble et complétait la silhouette élancée de ce pavillon.

Les murs étaient en paillotes et nattes, sur lesquelles on avait collé du papier rouge décoré d'un semis de fleurs d'or et de bandes décoratives. Quelques jours auparavant, un orage avait quelque peu délavé les couleurs et assombri le ton rouge vif du papier.

A la base des quatre angles extérieurs du Mén on voyait des sortes de dioramas avec cartonnages et poupées animés par un mouvement de mécanique, mélange disparate autant qu'anachronique de jouets européens et de peintures cambodgiennes représentant des scènes religieuses et légendaires.

Dans l'angle S.-O., une toile de fond cambodgienne montrait le Buddha en méditation dans un parc et, à côté, la scène du Buddha rencontrant le coupeur d'herbe qui lui offre sa gerbe ; tout près d'un aquarium, des poupées figuraient une scène d'un roman siamois moderne : le bonze Nén Kèo troublé dans sa récitation religieuse par la demoiselle Phim qui cherche à le séduire.

Dans l'angle S.-E., un paysage essayait de reconstituer la station d'altitude du Cambodge, le Bockor, avec chemin de fer mécanique, etc.

Dans l'angle N.-E., on voyait au centre une représentation du mont Meru sur le sommet duquel étaient le paradis et le palais d'Indra. A la base de la montagne, une théorie de devatās en carton découpé était animée d'un mouvement giratoire.

A droite et à gauche du mont sacré, étaient reproduites les collines d'Udong.

Dans l'angle N.-O., de petites poupées figuraient l'épisode du joueur de vīnā qui, au moyen de ses trois cordes diversement tendues, démontre au Buddha le danger des mortifications exagérées.

A gauche, un gros pantin bariolé reproduisait l'épisode d'Enao caché derrière la statue de l'idole.

Le catafalque (*prăḥ banĉa*), vaste échafaudage en bois recouvert de papier doré et de clinquant, où dominaient les tonalités rouge feu, avait la forme d'une pyramide

carrée à 9 étages de hauteurs croissantes. Le tout reposait sur une plateforme carrée également en bois, dissimulée sous les papiers d'or et d'argent.

Au pied du catafalque, brûlait la lampe qui fut allumée au moment de la mort du roi et dont la flamme, soigneusement entretenue depuis cette époque, servira à mettre le feu au bûcher. Sur le premier étage, étaient déposées des fleurs sous globes, des coupes d'offrandes, des bougies, des parasols blancs à franges dorées ainsi que des écrans. Au sommet, sous la retombée des longs voiles blancs garnis d'étoiles d'or (ou plus exactement de papier doré), se dressait l'urne en argent doré plaqué sur une forme en bois doublée d'argent. Cette urne, que l'on peut voir au Musée, haute de 3 m. 60, a la forme rituelle et très élégante d'un calice allongé avec un couvercle en forme de flèche évoquant la pointe des coiffures de danseuses. De ce couvercle descendait sur trois côtés une bande d'étoffe blanche (*phusa that*), dont l'extrémité inférieure était repliée et que les bonzes dépliaient et tenaient à la main quand ils venaient prier, sorte de communication symbolique portant au roi défunt les prières et les vœux des assistants.

Au-dessus de l'urne, s'élevait un parasol blanc broché d'or à 5 étages, et 4 colonnes drapées de blanc supportaient un plafond au-dessus du catafalque.

Dans la branche Est du Mên, plus longue que les autres, des sièges étaient alignés pour le roi et sa suite, quand ils venaient se recueillir devant l'urne.

Dans la branche Ouest veillaient les dames du Palais, se relayant à tour de rôle.

Au-dessus de chaque porte, une longue bande d'étoffe blanche formant velum protégeait l'intérieur du Mên des rayons du soleil.

Le vendredi 9 mars, dès sept heures du matin, une animation particulière règne dans l'enclos du Mên : il s'agit de retirer l'urne du sommet du catafalque en la faisant glisser sur le grand plan incliné en bois qui a déjà servi à la monter. On la transporte, au son des conques et des coups rythmés frappés sur les tambours, dans le petit pavillon de l'angle S.-O., dit des parfums.

On retire de l'urne le corps ou plutôt le cylindre en argent (*lut*), qui contient le corps, pour le placer dans l'urne en bois d'aigle, recouverte de papier et piquetée de fleurs d'or.

Pendant ce temps, les charpentiers du Palais enlèvent les 4 étages supérieurs du catafalque, qui se trouve ainsi réduit à 5 étages, et on prépare le bûcher, après avoir interposé une couche de terre isolante sur le plancher.

Deux petits escaliers en bois accèdent, à l'Est et à l'Ouest, à la plateforme du bûcher, au-dessus duquel est disposé un pavillon carré à toiture plate et dont le plafond est tapissé intérieurement en écorce de bananiers verts. Les montants sont également en troncs de bananiers sculptés.

Sur le bûcher ainsi préparé, on vient déposer l'urne en bois de santal : ce bûcher est relié à la façade extérieure Sud du Mên par une mèche que soutient un support en forme de dragon.

Les assistants, à qui l'on a remis des sachets parfumés et des branches de fleurs faites en copeaux de santal, montent déposer ces offrandes sur le bûcher. Quand ce défilé est terminé, S. M. Monivong allume, avec le flambeau dont la flamme dure depuis la mort du roi défunt, l'extrémité de la mèche. Le feu se propage dans une traînée éblouissante, au milieu de la fumée et des crépitements des pétards, jusqu'au bûcher, cependant que les salves des canons retentissent et que la musique royale joue la marche funèbre de Chopin. Des bambous disposés sur la face Nord et contenant



A



B

Funérailles de S. M. Sisowath.

A. Le Praḥ Mèn. — *B.* Exposition de l'urne. (P. 322.)

de la poudre sont allumés et font entendre des sons bizarres produits par le débouchement successif d'orifices préparés d'avance.

La fumée envahit tout l'intérieur du Mên et les *malaphusa* ou serviteurs des morts ferment les paravents ornés de figures de devatās qui dissimulent l'urne et le bûcher aux regards.

Le Résident supérieur et sa suite se retirent ; les princes, princesses et ministres cambodgiens restent à veiller autour du bûcher en combustion, pendant que les bonzes récitent des textes sacrés.

Les restes de ce qui fut S. M. Sisowath continuent à se consumer pendant une partie de la nuit. Au dehors, les divertissements habituels, feux d'artifices, spectacles en plein air, danses cambodgiennes, ont lieu comme les autres soirs.

Le lendemain matin, samedi 10 mars, devant le roi et sa cour, s'accomplissent les cérémonies rituelles qui accompagnent l'extinction des charbons et le lavage des cendres. Dès 7 heures, des bonzes viennent réciter des prières devant le bûcher : la bandelette blanche (*phusa that*) dont une extrémité est placée dans les cendres, a son autre extrémité tenue par les bonzes, qui prient, au nombre de 88, au pied du catafalque. Des bougies sont allumées aux angles du bûcher, et pendant que les bakous soufflent dans les conques, commence la sélection des résidus de l'incinération. On sépare les charbons et cendres d'avec les petits fragments d'os incomplètement calcinés qui s'y trouvent mélangés, et ces derniers sont recueillis et lavés avec soin dans un tamis au-dessus d'un plateau en métal précieux.

La reine-mère et le roi, montés sur la plateforme supérieure du bûcher, président à cette cérémonie accomplie par les plus proches parents du roi. Puis les bakous et les dames du Palais montent à leur tour et viennent arroser avec de l'eau de coco et des parfums, au moyen de conques, les ossements déposés sur une coupe.

De nouveau, 88 bonzes viennent réciter les prières, toujours tenant l'extrémité du *phusa that*, qui repose dans la coupe où sont les ossements lavés. Puis ces ossements sont placés dans une petite urne en or, qui est descendue par le plan incliné et transportée sur le palanquin royal, où le dernier fils du roi, prosterné, la maintient sur le coussin du siège.

Cette urne est conduite au pavillon des parfums, pendant qne l'on remonte les quatre étages supérieurs du catafalque pour le rétablir dans toute sa hauteur.

A 9 heures du matin, un cortège se forme et part du Mên pour aller jeter dans le fleuve les charbons, résidus et déchets du bûcher enveloppés dans des sacs en étoffe blanche ; ces sacs sont placés sur des coupes et plateaux et transportés sur un palanquin. En tête du cortège sont des licteurs en blanc, puis des bakous soufflant dans des conques, suivis de mandarins en habits de deuil. Les tambours scandent la marche et le flageolet (*sralay*) fait entendre sa mélopée plaintive. Arrivé sur la berge du fleuve, devant l'appontement royal, on descend les sacs, qui sont déposés dans une pirogue et emportés vers le milieu du fleuve, accompagnés par deux fils du roi défunt et des bakous dans une seconde pirogue. Les résidus du bûcher sont ainsi immergés, au son des conques, devant l'assistance debout sur la berge.

A 15 heures, on vient replacer la petite urne en or contenant les cendres sur le catafalque reconstitué dans toute sa hauteur : l'urne reste là exposée aux regards de la foule, admise à défiler devant elle.

A 17 heures, on présente au roi et aux principaux dignitaires de la cour réunis devant la façade principale du Mên un cortège de 200 prisonniers, dont deux femmes, qui viennent d'être libérés à l'occasion des funérailles. Ils se prosternent et font les trois saluts d'usage devant S. M. Monivong, qui leur recommande de faire bon usage de leur liberté, les menaçant des peines les plus sévères s'ils étaient repris à mal faire.

Le soir, dans la salle officielle des danses, un spectacle est offert par le roi à la colonie européenne, cependant qu'à 19 heures on inaugure une statue du Buddha fondue avec les bijoux du roi défunt.

Enfin, le dimanche 11 mars, l'urne contenant les restes de S. M. Sisowath est déposée dans une salle spéciale du Palais, en attendant d'être transportée sur la colline d'Udong, quand le cetiya destiné à la recevoir aura été construit.

Avant de terminer, je voudrais faire un bref retour en arrière.

Ayant assisté en janvier 1906 aux funérailles de S. M. le roi Norodom, je voudrais signaler, en me servant des notes que j'avais prises à cette époque, les différences inévitables que vingt-deux années d'intervalle n'ont pu manquer d'apporter au cérémonial des funérailles royales.

Celles du dernier roi ont été en général moins fastueuses. Elles n'ont duré que dix jours au lieu de quatorze. Le Mên de Norodom élevait sa pointe à 55 mètres du sol, soit à vingt mètres de plus que celui érigé pour son successeur. En janvier 1906 toutes les têtes étaient rasées, aussi bien hommes que femmes. En 1928, la plupart des Cambodgiens portaient le deuil à l'européenne avec le simple brassard noir ; les dames du Palais seules montraient les crânes rasés et les vêtements blancs.

En résumé, prises dans l'ensemble, si les cérémonies furent sensiblement les mêmes pour les deux rois défunts, l'incinération des restes du roi Sisowath fut entourée de moins d'apparat ; mais ce fut néanmoins une très belle fête officielle, au protocole bien réglé et aux rites scrupuleusement suivis. — H. Marchal.

Ecole supérieure de Pâli. — La commission chargée de faire subir l'examen de sortie aux élèves de l'Ecole supérieure de Pâli du Cambodge, a siégé du 21 au 24 février 1928. Elle a examiné 27 candidats, dont 25 bhikkhus et 2 samaṇeras. 26 ont reçu le diplôme. Les épreuves comprenaient notamment : la traduction en khmèr d'un texte pâli (extrait du *Paṇṇāsajātaka*), l'explication d'un texte d'*Abhidhamma*, une narration sur un épisode de la vie du Buddha (le *Dhammacakkappavattana*), une version du khmèr en français, l'explication d'un texte de Vinaya (extrait de la *Kaṅkhāvitāraṇī*), la traduction d'un texte sanskrit (extrait du *Buddhacarita*), etc.

Aṅkor. — Comme l'année dernière, l'activité de M. H. Marchal, conservateur du groupe d'Aṅkor, s'est portée principalement sur le Prāḥ Khān, le grand temple au Nord-Est de l'enceinte d'Aṅkor Thom.

La chaussée qui traverse les douves et donne accès au gopura extérieur oriental a repris une partie de son aspect ancien du fait de la réfection des deux murs de soutènement latéraux qui s'étaient écroulés. Ces murs ont été repris pierre par pierre, puis remontés ; mais un assez grand nombre de pierres ont dû être remplacées, soit qu'elles n'aient pu être retrouvées, soit que, fissurées ou morcelées, elles n'aient pu être utilisées. Toutefois le mur Sud montre encore des restes assez importants du bas-relief, inachevé par endroits, qui le décorait sur toute sa longueur.



A



B

DÉGAGEMENT DU PRÁḤ KHAṄ D'AṄKOR.

A. Face extérieure Est. Avenue des Géants, côté Sud.
B. Gopura III Est. Porche de l'entrée latérale Sud. (P. 329.)

Les morceaux de devas porteurs du serpent, constituant le motif de balustrade, qui ont pu être retrouvés, ont été réunis et remis en place (pl. XIV, A) : il manque plusieurs têtes ainsi que tout le motif principal du début, constitué par le nāga polycéphale qu'étreint entre ses bras le premier géant, également polycéphale, à l'Est. Ce motif, emporté en France par Louis Delaporte, fait partie de la collection khmère du Musée du Trocadéro, avec deux têtes empruntées à la même balustrade (Cf. *BCAI.*, 1910, p. 42, n°s 135-137.)

Le mur de soutènement Nord, également refait, ne présente plus que des traces indistinctes du bas-relief qui le décorait, mais qui peut-être n'avait été qu'ébauché ; un fragment à peu près complet subsistait seul à l'extrémité orientale. La remise en place des asuras porteurs du nāga au Nord est presque terminée.

Le gopura Est de la troisième enceinte (la seconde en venant de l'extérieur) a eu son entrée latérale Sud et toute l'extrémité Sud de la galerie complètement dégagée sur les deux façades (pl. XIV, B) : ces galeries plus ou moins écroulées, et dont plusieurs fragments ne tenaient que par l'amas d'éboulis qui les épaulaient, ont dû être soutenues et consolidées au cours des travaux mêmes de dégagement, pour permettre aux coulis d'opérer sans danger. On a retrouvé, dans la salle de passage à l'extrémité Sud, des fragments métalliques provenant des portes en menuiserie qui fermaient cette salle.

Le dégagement s'est poursuivi dans la cour intérieure par la remise en état de la terrasse surélevée et dallée qui relie l'entrée latérale Sud de ce gopura au gopura suivant (le deuxième d'après l'*IK.*). La balustrade en corps de nāga qui bordait de chaque côté cette terrasse a été partiellement remise en place avec les fragments retrouvés dans les déblais. Le dallage a été également repris et remis de niveau après enlèvement des arbres et racines qui l'avaient envahi. Différents débris de sculptures et quelques statues furent retrouvés dans ce dégagement.

L'entrée latérale Sud des galeries II Est fut dégagée pour permettre un accès aux cours intérieures du temple de ce côté.

Au gopura III Nord, on a terminé le dégagement de la grande terrasse qui précède l'entrée principale par la remise en place d'une partie assez importante de la balustrade à nāga et le remontage des lions des échiffres des perrons (pl. XV, B). On a également remonté, après en avoir rajusté les différents morceaux, les deux statues de dvārapālas debout sur leur socle de chaque côté du porche d'entrée.

Puis le dégagement a porté sur les galeries latérales de ce gopura ainsi que sur le passage central qui donne accès au cloître T (désignation de l'*IK.*) : passant à l'intérieur, les coulis ont commencé le dégagement des galeries orientales de ce cloître par l'aile Nord. Il est à noter que du côté Nord comme du côté Est le dégagement a montré que le niveau du sol à l'intérieur de l'enceinte III est légèrement surélevé.

Quelques consolidations ou étaiements en béton armé de linteaux fendus ou de pierres de voûtes en bascule, ont été pratiqués dans les diverses parties récemment dégagées.

Plusieurs statues furent trouvées dans les fouilles. Il faut signaler le grand nombre de scènes brahmaniques et plus particulièrement vishnouites décorant les tympans du temple à cet endroit, les uns encore en place (pl. XV, A), les autres reconstitués, en tout ou en partie, avec les blocs retrouvés dans les décombres.

Quelques lignes d'inscriptions furent trouvées sur des montants de portes ou de fenêtres, dont plusieurs inédites : elles appartiennent toutes au type d'écriture de Jayavarman VII. De nombreux graffiti plus ou moins nets sont apparus sur les voûtes ou sur les blocs déplacés au cours des travaux de dégagement.

A l'intérieur d'Aṅkor Thom, on a achevé de dégager les vestiges de constructions, massifs de galeries et courettes, à l'Est du Khlãṅ Sud. On a trouvé une preuve que ces vestiges, tout au moins dans la partie centrale, sont postérieurs au monument dans le fait que le perron d'accès a été muré par le massif de fondation de la galerie qui aboutit de plain-pied au porche d'entrée. Suivant l'habitude adoptée en pareil cas, la moitié de ce perron a été dégagée et l'autre moitié est restée dans l'état actuel. Toutefois, les galeries latérales aboutissant aux extrémités des ailes du Khlãṅ semblent avoir été prévues lors de la construction de ce dernier, car les moulures du soubassement en sont interrompues. Des canalisations furent retrouvées, qui servaient à évacuer l'eau des courettes intérieures. D'assez nombreux débris de poteries et de tuiles trouvés au cours des fouilles laissent supposer que ces massifs de terrasse supportaient des constructions légères. Dans les axes, une galerie couverte en charpente reposait sur des piliers en grès, dont des fragments sont encore en place. D'après certains vestiges retrouvés en sous-sol, il y avait peut-être d'autres constructions légères qui s'amorçaient sur la partie Sud des galeries.

On a dégagé les bases des deux tours dites Pràsàt Suor Prat, devant la façade Ouest du Khlãṅ Sud. Ces tours montrent la façade de leur porche d'entrée Ouest bloquée par une terrasse en bordure de la place royale d'Aṅkor Thom : la porte même de ces porches est grossièrement murée sur une partie de sa hauteur et la traverse supérieure a été surélevée par deux blocs posés en délit qui prolongent les montants. Des dallages s'amorcent devant ces façades pour s'interrompre presque aussitôt.

Au Baphuon, on a dégagé la façade Ouest des entrées orientales à l'extrémité Est du passage surélevé qui accède à ce temple ; il s'est précisé, par les pierres retrouvées dans les décombres, que le passage central était surmonté par une tour ronde avec le couronnement classique en forme de bouton de lotus, semblable à celui qu'on voit encore en place sur le monument lui-même. D'ailleurs le décor de ces entrées orientales s'apparente très nettement au style du temple et il y a tout lieu de supposer que ces deux constructions sont de la même époque.

Un sondage devant le perron Sud de l'étage inférieur du Baphuon a dévoilé un remaniement assez curieux : il semblait à première vue que ce perron s'arrêtait à mi-hauteur du soubassement sur un remblai de terre qui aurait pu être l'avenue que suppose M. Stern, avenue qui aurait relié le Bakhèṅ au Phimãnàkàs. Mais l'enlèvement des pierres constituant les premières marches de ce perron, a fait découvrir au-dessous un perron primitif à marches légèrement plus hautes et qui descend jusqu'au niveau inférieur de la base du monument. De cette constatation on peut déduire que le perron inférieur était antérieur au remblai de la levée de terre, mais que le perron apparent lui était postérieur.

On dégage maintenant devant ce perron Sud le massif d'un mur en latérite qui semble avoir retenu la digue en terre longeant le soubassement du monument : les extrémités Est et Ouest de cette digue Sud recouvraient le mur de clôture en grès, qui a été dégagé sur la face Ouest en totalité, et en partie sur la face Nord.



A



B

Dégagement du Práḥ Khān d'Aṅkor.

A. Cloître T. prāsāt central Est, fronton Ouest.
B. Gopura III Nord avec terrasse. (P. 329.)

On a retrouvé parmi les blocs de déblais des pierres sculptées provenant probablement de la galerie pourtournante du 1er étage et des fragments de balustrade à corps de nāga, dont l'emplacement est plus difficile à préciser. Il est possible que cette balustrade ait appartenu aux passages surélevés sur colonnes rondes qui reliaient les gopuras Est et Ouest aux perrons du deuxième étage du monument.

Au Palais royal, on a dégagé deux petits massifs de maçonnerie en latérite de chaque côté et un peu en avant de la façade Est du Phimãnàkàs : ces massifs qui s'avèrent d'assez basse époque, par suite de leur niveau de base, sont rectangulaires et montrent des traces de perrons du côté Est.

Un sondage a fait découvrir une porte en grès, avec le motif d'encadrement habituel encore en place dans les parties basses, qui interrompt le mur intérieur de l'enceinte Sud du Palais royal dans l'axe commun au Phimãnàkàs et au Baphuon.

Les travaux de nettoyage et d'enlèvement de la brousse à l'intérieur des temples dégagés ont porté sur les monuments suivants : Bàksĕi Càṃkrŏṅ, Portes Nord et Sud d'Aṅkor Thom, Palais royal, Terrasse des Eléphants et du Roi Lépreux, Ta Kèo, Čausay, Thommanon.

Un travail semblable a été exécuté à Ta Nei, où une végétation intense rendait toute visite impossible.

A Aṅkor Vat, on a complètement débarrassé le fossé Ouest, devant la façade principale, du *lục-bình* qui cachait la nappe d'eau à peu près entièrement.

— Nous avons reçu de M. Marchal de nouveaux estampages des inscriptions qui accompagnent les bas-reliefs de la Galerie historique d'Aṅkor Vat (K. 298). L'un d'entre eux, correspondant au nº 18, qui était resté en blanc dans l'édition de M. Cœdès (*BCAI.*, 1911, p. 202), se lit : *Anak sañjak Trailokyapura ti hau vraḥ kamrateṅ* ....

Le dégagement du soubassement Sud, aile Ouest du Baphuon, a ramené au jour les fragments d'une stèle qui a été non seulement brisée, mais systématiquement grattée, ce qui la rend à peu près illisible. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle était rédigée en khmèr et que, d'après l'aspect de l'écriture, elle doit dater du Xe-XIe siècle. Les morceaux se groupent en 3 grands fragments irréguliers :

A. Larg. env. o m. 31 ; H. env. o m. 27, 11 lignes : l. 2 : *kanteṅ* ; l. 3 : *āy* . . . *ta gi* ; l. 6 : *khñuṃ* ; l. 8 : *pratyarthana* ; l. 9 : *kamrateṅ jagat* ; l. 10 : *nirṇaya tadai* . . . . . *ātma vraḥ* ; l. 11 : *vraḥ sabhā*.

B. Larg. o m. 33 - o m. 14 ; H. o m. 45. Env. 20 lignes. L. 8 : *pratyartha* ; antépénultième l. : *kamrateṅ añ*. Rien d'autre n'est lisible sur ce fragment qui a été gratté avec un soin particulier.

C. Larg. o m. 28. H. o m. 20. 8 lignes. L. 2 : *sabhā*. L. 4 : *vraḥ nirṇaya*.

Saṃbór. — Les travaux de Saṃbór ont été repris le 10 janvier par M. L. Fombertaux, inspecteur du Service archéologique. Les efforts de cette campagne portèrent uniquement sur le groupe Sud. Continuant les fouilles et dégagements entrepris par M. Goloubew l'an dernier, M. Fombertaux procéda au déblaiement de trois petits pràsàts situés entre la première et la deuxième enceinte, immédiatement au Sud du sentier qui relie l'entrée Est de la seconde enceinte au gopura correspondant de la première. Il procéda également au déblocage du mur de briques orné de médaillons, qui constitue cette dernière enceinte et qui avait été déjà dégagé par M. Goloubew du côté Ouest et à l'angle Nord-Ouest.

A l'intérieur de la 1ère enceinte, M. Fombertaux acheva le dégagement du monument octogonal S. 8 et procéda au déblaiement et nettoyage du temple S. 7. Malgré les grandes difficultés résultant de l'état de ruine des deux édifices et de la fragilité des sculptures exécutées dans la brique, cette opération a donné les meilleurs résultats.

Au moment de l'arrivée de M. Fombertaux, le grand prāsāt S. 1 avait été déjà complètement nettoyé à l'intérieur et dégagé à l'extérieur sur tout le pourtour de son soubassement. Il ne restait plus qu'à débarrasser ses parties hautes de la végétation, notamment des arbres-lianes, qui constituaient une grave menace pour la stabilité du monument. Ce dernier travail a été mené à bonne fin en avril dernier. M. Fombertaux procéda en même temps à des travaux de consolidation à la tour d'entrée S. 2, qui renferme un remarquable maṇḍapa en grès sculpté et dont l'état de conservation laissait particulièrement à désirer. En cours de fouilles, furent trouvés quelques menus objets en terre cuite. Dans l'un des édicules situés entre les enceintes I et II, M. Fombertaux eut la bonne fortune de mettre au jour les fragments d'un maṇḍapa circulaire en grès, d'un type encore inconnu dans l'archéologie khmère.

La clôture des chantiers a eu lieu le 26 mai 1928.

INDE NÉERLANDAISE.

Le 24 avril 1928, la Société royale des Arts et Sciences de Batavia a célébré son 150e anniversaire en présence de nombreux délégués étrangers. Notre institution y était représentée par M. P. Mus, membre temporaire, qui lut une lettre de félicitations adressée par le Directeur de l'École française au Président de cette savante association, lettre dont voici les termes :

« Monsieur le Président,

« L'École française d'Extrême-Orient a accueilli avec empressement l'invitation que vous avez bien voulu lui adresser de participer à la célébration du cent-cinquantième anniversaire de l'illustre corps savant que, dès ses débuts, elle prit pour modèle et pour guide.

« En 1900, au moment où, sous le nom de Mission archéologique d'Indochine, notre Institution posait sur un sol nouveau et incertain les premiers jalons de son œuvre future, ce fut pour elle un puissant élément de succès que de pouvoir s'appuyer sur la longue expérience acquise par votre Société dans l'organisation du travail scientifique. Installation d'une bibliothèque et d'un musée, classement et conservation des collections, protection des monuments anciens, enquêtes ethnographiques et linguistiques, autant de problèmes qu'il nous fallait résoudre et pour lesquels nous songeâmes dès l'abord à chercher auprès de vous des solutions qui avaient subi pendant plus d'un siècle l'épreuve des réalités pratiques. Notre espoir ne fut pas déçu. Je ne saurais oublier le voyage d'études que je fis à Java en 1900 en compagnie de mes premiers collaborateurs, MM. A. Cabaton et Lunet de Lajonquière, quel cordial accueil nous fut réservé par les membres dirigeants de la Société batavienne, en particulier par le Dr. J. L. A. Brandes, avec quelle générosité cet illustre et

regretté savant mit à notre disposition les trésors de son érudition et de son expérience. Deux ans plus tard, encouragés par l'universelle bienveillance qui accueillait nos débuts, et avant tout par l'approbation du Professeur Henri Kern, nous prenions l'initiative de convier les orientalistes à tenir dans la capitale de l'Indochine un Congrès des Etudes d'Extrême-Orient. Ce fut encore notre ami de la première heure, le Dr. Brandes, qui vint à Hanoi comme représentant de votre Société, apportant avec lui, comme un délicat présent, un recueil imprimé spécialement à cette occasion sous le titre de *Hommage au Congrès des Orientalistes de Hanoi de la part du Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, et auquel avaient collaboré MM. Van Ronkel, Brandes, Hazeu et H. N. Stuart. Depuis lors, les relations si heureusement commencées se sont poursuivies : je rappellerai en particulier le voyage que fit à Java, en 1904, M. Parmentier, qui en rapporta son étude sur l'architecture javanaise d'après les représentations des bas-reliefs, et, en 1907, celui de M. Foucher, qui eut pour résultat des apports nouveaux à l'interprétation des sculptures du Boroboudour et du Tjandi Mendout.

« Nous avons saisi avec joie l'occasion, que nous offrait votre courtoise invitation, d'ajouter un chaînon de plus à cette chaîne de rapports confraternels, en envoyant un représentant de notre Ecole à la célébration de votre glorieux anniversaire. L'objet de sa mission est double : en premier lieu, témoigner de notre respect et de notre admiration pour l'œuvre magnifique accomplie par la Société batavienne pour la connaissance de l'histoire, des races, des langues, des littératures, des arts, des religions de l'Indonésie ; en second lieu, recueillir auprès de vous les observations et les documents qui pourraient servir à nous faire mieux comprendre le pays qui est l'objet particulier de nos recherches. Il y a eu dans le passé, entre l'Indochine et l'Archipel, bien des rapports, dont quelques uns ont déjà été révélés, dont un plus grand nombre reste encore à découvrir. Naguère le Professeur Kern nous montrait les Indonésiens partant des côtes du Champa à la conquête des îles. Plus récemment, notre ancien collègue George Cœdès tirait de l'oubli le grand royaume sumatranais de Çrīvijaya et traçait les grandes lignes d'une histoire jusque là méconnue, qui, complétée par les recherches de savants comme le Professeur N. J. Krom, nous ouvre des perspectives inespérées. Nous nous plaisons à voir dans ces heureux résultats le présage d'une période de fructueuse collaboration, où votre Société et notre Ecole associeront amicalement leurs efforts pour l'étude des questions communes aux deux pays.

« Permettez-moi, Monsieur le Président, en vous exprimant ce souhait, d'y joindre nos vœux les plus chaleureux pour que la Bataviaasch Genootschap poursuive avec le même bonheur que par le passé sa marche triomphale vers son deuxième centenaire. »

NÉCROLOGIE

EMILE SENART.

L'année 1928 a vu finir une belle et longue vie qui, par la fermeté de ses lignes et l'harmonie de ses nuances, évoque l'idée d'une œuvre d'art parfaite, à laquelle le temps aurait donné la dernière touche.

Emile Senart était né à Reims le 26 mars 1847. Il appartenait à cette vieille bourgeoisie provinciale où se transmettaient, comme une règle héréditaire, le culte de l'honneur, le goût des choses de l'esprit et le dévouement au bien public. Il y joignait des dons personnels qui devaient faire de lui une des plus brillantes intelligences et un des plus nobles caractères de son époque.

Après de solides études au lycée de sa ville natale, il se rendit en Allemagne, où il suivit, pendant trois ans, les cours des universités de Munich et de Gœttingue. C'est à Gœttingue que les leçons et les entretiens de Benfey décidèrent de sa vocation : dès ce moment il consacra sa vie à l'étude de l'Inde, comme l'avait fait, peu de temps avant lui, sur les conseils du même maître, son ami et son émule Georg Bühler.

Son élection à la Société Asiatique, le 8 mai 1868, marque en quelque sorte son initiation à l'orientalisme : il devenait par là membre d'une famille intellectuelle, qui ne lui ménagea pas les marques de son affectueuse estime, le nommant membre du Conseil en 1872, vice-président en 1890, lui confiant enfin, en 1908, les fonctions de président qu'il exerça jusqu'à sa mort. Elle fut d'ailleurs largement payée de retour : l'honneur et la prospérité de la Société Asiatique furent l'objet constant des préoccupations de M. Senart. C'est à elle qu'il réserva la primeur de tous ses grands travaux, à commencer par son *Kaccâyana*, dont le manuscrit fut présenté à la Commission du *Journal Asiatique* au mois d'août 1870, juste à la veille de la déclaration de guerre. C'était une édition du célèbre grammairien, soigneusement établie sur les manuscrits singhalais et siamois de la Bibliothèque Nationale, et qui en eût été l'édition princeps, si le retard apporté à sa publication par les tristes événements de 1870 n'eût laissé la priorité à celle de F. Mason : elle parut dans le *Journal Asiatique* de 1871 [1]. Comme l'indique son titre, elle formait la première partie d'un ouvrage plus étendu, dont la seconde était réservée, suivant les termes de l'introduction, à un examen d'ensemble qui, « en replaçant la grammaire de Kaccâyana dans son cadre naturel, entre les sources sanscrites et les développements postérieurs de la littérature grammaticale du pâli, pourra en faire ressortir l'intérêt historique et le vrai caractère ». Il faut regretter que ce programme n'ait pas été exécuté dans son entier : la philologie indienne y a perdu un beau livre. Mais l'édition de Kaccâyana est une œuvre complète en elle-même, où le jeune savant montre déjà cette critique prudente et sagace qu'il devait porter ensuite dans ses autres travaux.

---

[1] *Kaccâyana et la littérature grammaticale du pâli.* 1ère partie. *Grammaire pâlie de Kaccâyana, sûtras et commentaire,* publiés avec une traduction et des notes par M. E. Senart. Paris, 1871 (Extrait nº 1 de l'année 1871 du Journal Asiatique).

La guerre interrompit pour un temps l'activité scientifique d'Emile Senart. Il servit dans un régiment de mobiles et fut ensuite attaché pendant quelques mois à l'ambassade de France à Berlin. Si la carrière diplomatique le tenta un instant, la tentation dura peu et il revint promptement à ses études indiennes. Sa rentrée fut un coup d'éclat : en 1873, le *Journal Asiatique* commençait la publication de son *Essai sur la légende du Buddha*, dont une seconde édition parut dix ans plus tard, en 1882 (1).

Cet ouvrage marque l'orientation définitive de son œuvre scientifique. L'Inde est un champ d'études trop vaste pour qu'un esprit, si agile qu'il soit, puisse l'embrasser tout entier : quiconque veut faire œuvre personnelle et durable doit y choisir un point fixe autour duquel ordonner ses recherches et rassembler ses efforts. Ce point fut pour M. Senart le bouddhisme, considéré dans ses origines et ses premiers développements. Il l'aborda en historien, en philologue, en épigraphiste, et, de ce triple point de vue, il en a enrichi la connaissance d'aperçus nouveaux qui sont pour la science des gains définitifs.

Avant lui, on considérait généralement la vie du Buddha comme une biographie réelle embellie de faits légendaires. Il suffisait donc, pensait-on, d'éliminer le merveilleux pour obtenir un témoignage digne de créance. M. Senart renversa de fond en comble cet évhémérisme facile. Sans nier la réalité historique du fondateur, il soutint que tout l'essentiel de sa biographie était une création mythologique, issue du naturalisme védique, organisée dans les types mythiques du Cakravartin et du Mahāpuruṣa, concrétisée finalement dans la personnalité divine de Viṣṇu-Kṛṣṇa et transférée en bloc par la conscience religieuse à la personne humaine du Buddha. Il n'a donc pas, comme on l'a souvent répété, fait du Buddha un mythe solaire. Il admet à l'origine de la religion bouddhique l'existence et l'action d'une forte personnalité, mais dont nous savons en somme peu de chose, et dont il n'a pu survivre qu'un très petit nombre de souvenirs authentiques. La légende qui les enveloppe n'est pas le résultat du travail graduel de l'imagination populaire : c'est la légende même de Viṣṇu qui, simplement adaptée aux exigences de son nouveau cadre, a constitué la physionomie traditionnelle du Buddha : « Le docteur humain, Çākyamuni ou quel qu'ait été son véritable nom, hérita du manteau légendaire qui tombait des épaules du dieu dépossédé. »

Observant, en outre, que les traits principaux de cette légende étaient explicitement ou implicitement contenus dans les livres de toutes les écoles bouddhiques, M. Senart contesta au canon pâli la place privilégiée que plusieurs indianistes revendiquaient pour lui : au contraire, il reconnut dans la tradition dite du Nord un état relativement primitif, plus pur, plus spontané de la croyance populaire, et qui avait reçu dans le Tripiṭaka singhalais une couleur scolastique et monacale.

Bien que ce système d'exégèse ait été l'objet de vives controverses, il est d'une construction si serrée et si habile qu'il forme, comme l'a dit A. Barth, « un tissu où les fils se croisent et se tiennent, où il est impossible d'en retirer un seul sans éprouver aussitôt la résistance qu'oppose la trame entière » (2). Certaines interprétations,

(1) *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines.* (Journal Asiatique, août-septembre 1873 à août-septembre 1875.) *Id.* Seconde édition. Paris, 1882, in-8°.
(2) A. Barth, *Œuvres*, I, 285.

certains rapprochements peuvent prêter à discussion ; mais les idées maîtresses de la thèse sont universellement admises aujourd'hui et il ne se trouverait plus personne, hormis les croyants, pour faire du canon pâli l'unique source authentique de l'histoire du Buddha et de sa doctrine.

Mais d'où vient que ce soit précisément le mythe vishnouite qui ait eu le privilège exclusif de fournir, presque sans retouches, la trame de cette légende ? C'est ce que M. Senart expliqua plus tard en démontrant que le bouddhisme est sorti non du Sāṃkhya, comme l'ont soutenu quelques savants, mais du Yoga, plus précisément « d'un Yoga qu'achevait en secte religieuse le culte de Vishṇu-Kṛishṇa sous une forme dont les Bhāgavatas du Mahābhārata nous offrent un type voisin, quoique plus défini et plus avancé » (1).

Les emprunts du bouddhisme au Yoga ne se sont pas bornés à la vie du fondateur ; ils se sont étendus à certaines théories fondamentales, telles que la formule des Douze Nidānas (2). En analysant cette séquence, où certains ont voulu voir le résultat d'une pensée réfléchie cherchant à s'expliquer l'origine de l'existence humaine, M. Senart y reconnaît une combinaison tardive, dont la doctrine des Quatre Vérités a fourni le noyau primitif, accru ensuite par un travail d'analyse et couronné de termes empruntés à des systèmes étrangers.

Une leçon se dégage de ces recherches : c'est que les systèmes philosophiques ou religieux de l'Inde ne sont presque jamais l'œuvre exclusive de la réflexion, mais qu'ils se sont formés en dépendance de termes et de formules constitués antérieurement. C'est ainsi que le Sāṃkhya, qui considère l'univers comme un composé de trois éléments (*guṇa*), n'a fait que traduire en notions plus abstraites la vieille division du monde en trois parties : la terre, l'atmosphère et le ciel (3). Rien dans les productions de la pensée indienne ne résulte du développement logique d'une idée : tout y est composite, divers et souvent contradictoire. Un exemple fameux en est fourni par la *Bhagavadgītā*, dont les disparates sont manifestes : on a cru les éliminer en isolant, par une sorte de dissection, l'œuvre originelle conçue dans un système déterminé — le Vedānta pour les uns, le Sāṃkhya selon les autres — des remaniements qu'y aurait apportés ultérieurement une philosophie rivale. Dans la préface, riche en vues originales, dont il a fait précéder sa belle traduction de la *Gītā* (4), M. Senart a combattu cette exégèse arbitraire. A ses yeux, la *Bhagavadgītā*, comme d'autres morceaux didactiques du *Mahābhārata*, représente une période antérieure à celle des

(1) É. Senart, *Origines bouddhiques*. (Annales du Musée Guimet. Bibl. de vulg., t. XXV, 1907, p. 156.) Cf. *Bouddhisme et Yoga*, mémoire présenté par M. E. Senart à la séance générale du 4 septembre du Congrès international de l'histoire des religions à la Sorbonne. Paris, 1900. (Revue de l'histoire des religions, 1900, II, p. 345-364.)

(2) E. Senart. *A propos de la théorie bouddhique des Douze Nidānas*. (Mélanges Charles de Harlez, Leyde, 1896, p. 280-297.)

(3) E. Senart. *Rajas et la théorie indienne des trois guṇas* (JA., juillet-août 1915 p. 151-164) ; *La théorie des guṇas et la* Chandogya-Upaniṣad (*Etudes Asiatiques*, Paris, 1925, T. II, p. 285-292). Il a appliqué la même méthode à l'interprétation de deux termes difficiles de la doctrine bouddhique : *tathāgata* (JRAS., 1898, p. 865-868) et *nirvāṇa* (Album Kern, p. 101-104).

(4) *La Bhagavadgītā*, traduite du sanscrit avec une introduction, par Emile Senart. Paris, Editions Bossard, 1922, in-8°. (Les Classiques de l'Orient, vol. VI.)

systèmes arrêtés et exclusifs, une période de fermentation, où l'esprit hindou cherche dans toutes les directions à s'ouvrir des voies d'accès au but universellement admis : la Délivrance. Œuvres, gnose, ascèse, extase, amour de Dieu, autant de méthodes qui, plus tard, s'ordonneront en çâstras, mais qui, pour l'instant, ne sont que des « tracés de pensée indépendants », dont on se préoccupe moins de comparer la valeur rationnelle que de multiplier l'efficacité en les complétant les uns par les autres.

Cette préoccupation de rechercher sous les cadres consacrés la genèse réelle des systèmes idéologiques, M. Senart la porta avec le même succès dans l'histoire sociale, lorsqu'il aborda la question des castes [1]. Si nous en croyons les textes brahmaniques, toute la population indienne se divise en quatre grandes castes (*varṇa*), dont les occupations sont nettement définies et les relations soumises aux règles impératives d'un *jus connubii* et d'un *jus convivii* très stricts. La violation de ces règles a engendré les « castes mêlées », qui sont à leur tour cataloguées et situées dans l'ensemble du système avec des devoirs précis. Telle est l'ordonnance établie par la spéculation brahmanique : M. Senart en a démontré clairement le caractère fictif. Les quatre *varṇa* ne sont pas des castes, mais des classes ; les castes existantes ne sauraient donc en être des démembrements. La caste n'a pas non plus pour racine unique, comme on l'a supposé, soit la profession, soit la race. Elle remonte au groupe familial (*gotra*) qui, dominé par la préoccupation de maintenir sa pureté en se protégeant contre toute contamination, a servi de modèle au groupe professionnel. La plus ou moins grande pureté de la descendance a engendré des subdivisions ; les tribus aborigènes, en s'agrégeant à l'organisation brahmanique, ont formé des sections nouvelles, et ainsi s'est constituée la caste, avec son exclusivisme farouche et ses diversités infinies. En dernier lieu est venu le brahmane, qui a donné à cet ensemble confus un ordre et une loi.

Ainsi le passé de l'Inde nous présente partout le même aspect : une apparence régulière et comme cristallisée y masque les remous de la vie. Sous le Veda éternel fermentent les cultes populaires ; sous les çâstras impérieux, les hérésies et les controverses ; sous la langue morte des grammairiens, les idiomes vivants du peuple. C'est cette vie profonde qui attira toujours la pensée de M. Senart et le dirigea vers des recherches assez ingrates. Reconnaissons dans ce choix une vertu héroïque. Le monde des apparences est si satisfaisant pour l'esprit et si commode pour la mémoire ! Les idées s'y succèdent avec tant de logique et y suivent une courbe si harmonieuse ! Il ne lui manque que d'être vrai, et M. Senart avait la passion inquiète de la vérité. C'est peut-être pourquoi ses livres n'ont pas obtenu, en dépit de leur forme parfaite, la grande popularité que d'autres ont si aisément conquise. Il y a dans son œuvre trop de scrupules, d'interrogations anxieuses, de réserves et de doutes pour qu'elle ait pu entraîner un public épris de formules nettes et catégoriques. Il ne fit rien d'ailleurs pour le séduire : à part sa *Légende du Buddha* et un petit nombre d'articles,

---

(1) E. Senart. *Les castes dans l'Inde.* (Revue des Deux Mondes, 1894.) Publié en volume dans les Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, X. Paris, 1896, in-12. N[lle] édition, Paris, 1927, gr. in-8°. Traduction anglaise par A. Hegglin (IA., t. XLI).

de conférences ou de discours ([1]), ses travaux ne sont accessibles qu'à un cercle restreint de spécialistes.

Guidé par ce goût de la réalité qui était la dominante de son esprit, il alla droit aux quelques points solides qui émergent de cette mer de brouillards qu'est l'histoire de l'Inde. Au sanskrit, langue artificielle, il préféra les prâkrits qui, s'ils ne représentent pas exactement les langues jadis parlées, en sont néanmoins le reflet ; aux œuvres littéraires, fictions de poètes asservis aux préceptes des théoriciens, il n'accorda que l'attention polie de l'homme de goût, pour se tourner vers les inscriptions qui, écrites dans un but pratique, doivent nécessairement tenir compte des faits. Et parmi les inscriptions, il élut tout d'abord celles qui tiennent le premier rang par leur date comme par leur importance : les fameuses ordonnances d'Açoka Piyadasi, petit-fils de Candragupta qui connut Alexandre. Rédigées dans un prâkrit qui subit l'influence des idiomes locaux, elles sont un précieux document linguistique ; tracées en deux écritures — au Nord-Ouest, la *kharoṣṭhī*, ailleurs la *brāhmī*, — elles ouvrent l'histoire de l'écriture dans l'Inde et l'Asie centrale. Rien n'est comparable à ces extraordinaires sermons où le puissant souverain bouddhiste, dans une langue simple et pauvre, sans rhétorique et presque sans syntaxe, exhorte ses sujets, confesse ses fautes passées, raconte sa conversion et ses bonnes œuvres avec des détails familiers et des précisions inattendues.

Signalés dès 1801, déchiffrés pour la première fois par James Prinsep (1837), rapportés presque aussitôt à leur auteur Açoka par Turnour, complétés de nouvelles versions par Norris, Dowson et Cunningham, partiellement interprétés par Wilson, Lassen, Burnouf, Kern et Bühler, les célèbres édits venaient enfin d'être publiés intégralement en facsimile, texte et traduction, par Cunningham dans le tome 1er du *Corpus inscriptionum indicarum*. C'est à cette occasion que M. Senart en reprit l'examen ([2]).

Il s'était fixé le programme suivant : « Grouper et condenser les résultats acquis jusqu'à ce jour... ; les rectifier dans l'occasion ; tenter l'analyse des parties qu'ils n'ont pas interprétées ; étendre à toutes les versions parallèles, quand il en existe plusieurs, un examen circonscrit jusqu'à présent à une ou deux d'entre elles ; préparer de la sorte et présenter dans un tableau d'ensemble les conclusions que, sous le double point de vue de la grammaire et de l'histoire, promettent des documents si authentiques, et leur rapprochement des monuments littéraires. »

Ce programme a été rempli avec une incomparable maîtrise. Jamais une critique plus pénétrante et plus sûre n'a été appliquée à un texte incertain avec des résultats plus décisifs. Le travail de M. Senart a pu être complété sur quelques points, plus

---

(1) *Un roi de l'Inde au IIIe siècle avant notre ère. Açoka et le bouddhisme.* (Revue des Deux Mondes, 1er mars 1889) ; *Le théâtre indien* (Id., 1er mai 1891) ; *Les castes dans l'Inde* (Id., 1894) ; *Origines bouddhiques* (Conférences faites au Musée Guimet, dans : Bibliothèque de vulgarisation, t. XXV, p. 115-158), Paris, 1907 ; *Un nouveau champ archéologique, le Turkestan chinois.* Lu dans la séance publique des Cinq Académies du 25 octobre 1905. Paris, 1905.

(2) E. Senart. *Etude sur les inscriptions de Piyadasi.* (JA., 1880-1881.) — *Les Inscriptions de Piyadasi.* Paris, 1881-1886. 2 vol. in-8°. Traduction anglaise par Grierson, IA., vol. IX-XXI.

rarement rectifié : il reste le fondement de toute étude sur ce grand sujet. L'épigraphie maurya fut dès lors son domaine incontesté : à chaque découverte nouvelle, tous les yeux se tournaient vers lui, attendant son déchiffrement et son interprétation.

Tout d'abord, le voyage qu'il fit dans l'Inde en 1887-1888 lui offrit l'occasion de relever au Panjab de nouveaux textes : l'un retrouvé à Shabaz Garhi par le capitaine Deane, l'autre signalé, trois ans auparavant, à Mansera, par le général Cunningham, mais resté inédit. Il commenta aussitôt ces trouvailles dans une conférence faite à la Société Asiatique de Bombay le 15 mars 1888 et les utilisa ensuite pour soumettre à un nouveau contrôle ses anciennes interprétations, qui se trouvèrent en général confirmées [1].

Comme conclusion de ces études, il donna à la *Revue des Deux Mondes* un article où il dégageait des inscriptions d'Açoka la figure attachante de ce grand roi [2].

Depuis cette époque, de nouveaux textes ont été trouvés et il n'en est pas un que M. Senart n'ait soumis à une analyse minutieuse, et qui n'en soit sorti plus correct, plus intelligible, mieux préparé à être utilisé par la philologie et l'histoire. Ainsi furent successivement édités et commentés : les trois textes identiques du Mysore (Brahmagiri, Siddapura, Rameçvara), publiés peu auparavant (1892), avec un médiocre facsimile, par Lewis Rice [3] ; deux fragments détachés du rocher de Girnar et trouvés à Junagadh par Rhys Davids en 1900 [4] ; l'inscription fragmentaire gravée sur le fût d'une colonne exhumée à Sarnath, par Œrtel, en 1904-1905 [5] ; enfin l'édit sur roc rencontré par un chercheur d'or à Maski (Hyderabad), en janvier 1915, et où, pour la première fois, le nom de Piyadasi fait place à celui d'Açoka [6].

L'étude des édits d'Açoka conduisit tout naturellement M. Senart à celle des inscriptions qui leur font suite dans la série épigraphique et qui se groupent autour du commencement de l'ère chrétienne, spécialement à celles écrites dans le caractère appelé naguère « indo-bactrien » et maintenant « kharoṣṭhī ». Parmi les documents qu'il a ainsi passés au crible de sa critique, il faut citer : trois inscriptions rapportées du pays des Yusufzai au Musée de Lahore, dont le conservateur, M. Kipling, père de

---

(1) CRAI., 1888, p. 78. Lettre de Senart à Bergaigne, datée de Lahore, 5 février 1888. — La conférence de Bombay fut analysée dans le *Times of India* du 16 mars 1888 et publiée in extenso dans le Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, XVII, p. 11, sous le titre : *A new edict of Aśoka*. L'étude définitive de ces inscriptions se trouve dans le JA., avril-juin 1888, p. 504-533, et septembre-octobre 1888, p. 311-330 : *Notes d'épigraphie indienne. I. A Shabaz Garhi, à Mansera et à Girnar.* (Avec facsimile de l'inscription de Mansera.)

(2) E. Senart. *Un roi de l'Inde au IIIe siècle avant notre ère, Açoka et le bouddhisme.* (Revue des Deux Mondes, 1er mars 1889.)

(3) E. Senart. *Notes d'épigraphie indienne. IV. Trois nouvelles inscriptions d'Açoka Piyadasi.* (JA., mai-juin 1892, p. 472-498.)

(4) E. Senart. *A new fragment of the thirteenth edict of Piyadasi at Girnar.* (JRAS., 1900, p. 335-342.)

(5) E. Senart. *Une nouvelle inscription d'Açoka.* (CRAI., 1907, p. 25-26.)

(6) E. Senart. *Notes d'épigraphie indienne. Un nouvel édit d'Açoka à Maski*, (JA., mai-juin 1916, p. 425-442.)

l'illustre écrivain, lui avait envoyé des estampages (1) ; l'inscription du stūpa de Manikyâla, conservée au Cabinet des Médailles à Paris, où elle avait été envoyée par le général Court (2) ; deux épigraphes du Svat, relevées en 1896 par Al. E. Caddy et le col. Maisey (3) ; l'inscription du vase de Wardak exhumé en 1834-1837 par Mason, d'un stūpa d'Afghanistan (4) ; l'inscription gravée sur le fameux reliquaire trouvé dans un stūpa de Kaniṣka à Peshawar, et où il se refusa à reconnaître dans le mot *agiçala* le nom d'un Grec appelé Agésilas (5).

Dans toutes ces « Notes d'épigraphie indienne », la méthode du savant épigraphiste est invariable : le texte est d'abord établi par une scrupuleuse analyse graphique ; ensuite les mots prâkrits, que l'usure de la langue a rendus si souvent ambigus, sont rapportés à leur forme sanskrite la plus probable ; l'épigraphe est enfin fidèlement traduite et largement commentée. Au bout de ces opérations conduites avec une merveilleuse sûreté, le document apparaît raffermi, éclairci, transformé. Si la solution définitive n'a pas toujours récompensé cette critique impeccable, c'est généralement parce qu'elle était alors inaccessible ; et si elle a été trouvée ensuite, il en faut faire honneur à de nouvelles découvertes plutôt qu'à un examen plus serré ou plus pénétrant des documents connus.

En ce qui concerne notamment la chronologie des inscriptions scytho-parthes et des sculptures gandhâriennes, les recherches de M. Senart ont contribué dans une large mesure à l'élucidation relative de faits qui demeurent encore partiellement énigmatiques. Dans le domaine de l'archéologie bouddhique, on peut citer notamment ses considérations sur les statues de Sikhri (6) et son explication du type de Vajrapāṇi (7).

Bien que son principal effort ait porté sur les inscriptions en kharoṣṭhī et qu'il leur ait consacré ses dernières forces en déchiffrant, avec E. J. Rapson et A.-M. Boyer, les tablettes rapportées par Aurel Stein de l'Asie centrale (8), M. Senart ne s'est pas confiné dans ce seul canton de l'épigraphie indienne. Il a étudié également quelques

---

(1) *Notes d'épigraphie indienne*. III. *De quelques monuments indo-bactriens*. (JA., février-mars 1890, p. 113-163.)

(2) *Notes d'épigraphie indienne*. VI. *L'inscription du stūpa de Manikyâla*. (JA., janvier-février 1896, p. 1-25.)

(3) *Notes d'épigraphie indienne*. VII. *Deux épigraphes du Svât*. (JA., mai-juin 1899, p. 526-537).

(4) *Notes d'épigraphie indienne*. *L'inscription du vase de Wardak*. (JA., novembre-décembre 1914, p. 569-585). Mentionnons aussi, en passant, un article « sur quelques pierres gravées provenant de Caboul » (*Notes d'épigraphie indienne*, II, dans JA., avril-juin 1889, p. 364-375). Il s'agit de cornalines portant chacune un nom propre : l'un, *Suṭheudamasa*, est ingénieusement interprété comme signifiant « du Syrien Theodamas ».

(5) CRAI., 1909, p. 784-790.

(6) E. Senart. *Notes d'épigraphie*. III. *De quelques monuments indo-bactriens*. A. *Inscriptions*. B. *Les statues de Sikhri*. (JA., février-mars 1890, p. 113-163.)

(7) E. Senart. *Vajrapāṇi dans les sculptures du Gandhâra*. Paris, 1906. (Actes du XIVe Congrès international des orientalistes. Alger, 1905. I, p. 121-131.)

(8) *Une tablette kharoṣṭhī-sanskrite de la collection de Sir A. Stein* (JA., septembre-octobre 1918, p. 319-327). — *Kharoṣṭhī Inscriptions discovered by Sir A. Stein in Chinese Turkestan*. Part I-II. Transcribed and edited by A. M. Boyer, E. J. Rapson and E. Senart. Oxford, 1920-1927, 2 vol. in-4°.

anciennes inscriptions en brāhmī, telles que l'épigraphe gravée sur le reliquaire de Piprāwā, et l'inscription de la colonne de Besnagar, où se lit le nom du Bhāgavata Héliodore, envoyé du roi Antalikita (Antialcidas) (1). Cette dernière, en prouvant que, dès le IIe siècle avant notre ère, Viṣṇu-Kṛṣṇa était le dieu suprême adoré par les Bhāgavatas, confirmait brillamment la théorie de M. Senart, qui considère « le bouddhisme naissant comme une sorte de branchement d'un yoga bhāgavatiste ».

On lui doit également une nouvelle édition des inscriptions votives de Karle et de Nasik (2). Il a encore publié une série d'inscriptions découvertes par le major Deane dans le massif du Mahaban, les unes, en devanāgarī, du XIe siècle, quelques autres en kharoṣṭhī, les dernières en caractères inconnus (3). Enfin il a expliqué une suite de peintures bouddhiques avec inscriptions en brāhmī, trouvées en 1898 par MM. Munck et Donner dans des grottes situées à 50 kilomètres de Turfan (4), et qui figurent les mansions lunaires avec le nom de chaque constellation.

Les inscriptions ne sont pas les seuls documents prâkrits que nous ait légués le bouddhisme indien : plusieurs textes canoniques sont écrits dans cette langue incertaine, et là aussi M. Senart a exercé avec succès sa patiente ingéniosité. On lui doit notamment de pouvoir lire avec facilité un des plus intéressants, mais aussi des plus indigestes livres bouddhiques, le *Mahāvastu*, dont l'édition, enrichie d'un ample commentaire, est un chef-d'œuvre de critique (5). Il a édité avec la même sûreté un manuscrit du *Dharmapada*, trouvé en 1892 par Dutreuil de Rhins dans la région de Khotan et qui fut comme le présage de la riche moisson scientifique que devaient bientôt livrer les sables du Turkestan (6).

Le champ des études pâlies, où les ouvriers abondaient, ne le retint pas après son travail de début, bien que là aussi il ait laissé sa marque (7) et témoigné de son intérêt, en occupant, aux côtés de Rhys Davids, une place de vice-président dans le bureau de la Pâli Text Society.

---

(1) *Note sur l'inscription de Piprāwā* (JA., janvier-février 1906, p. 132-136) ; CRAI., 1909. Cf. aussi : *Une bague indienne* (JA., 1917, II, p. 534).

(2) *The Inscriptions of the caves at Karle.* (EI., VII, 1902-1903, p. 47-74). — *The Inscriptions of the caves at Nasik.* (Id., VIII, 1905-6, p. 59-96.)

(3) *Notes d'épigraphie indienne. V. Les récentes découvertes du major Deane.* (JA., septembre-octobre et novembre-décembre 1894, p. 332-353 et 504-518.)

(4) *Notes sur quelques fragments d'inscriptions de Turfan* (JA., mars-avril 1900, p. 343).

(5) *Le Mahāvastu.* Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introduction et d'un commentaire. Paris, 1882-1897, 3 vol. in-8°. (Société Asiatique, Collection d'ouvrages orientaux.)

(6) *Le manuscrit kharoṣṭhī du Dhammapada. Les fragments Dutreuil de Rhins* (JA., septembre-octobre 1898, p. 193-308, et novembre-décembre 1898, p. 545-548). Ce manuscrit, envoyé à l'Institut avec les autres documents de la mission Dutreuil de Rhins, ne fut signalé qu'en 1897, par F. Grenard, à l'attention des indianistes. M. Senart à qui il fut remis, l'identifia aussitôt comme une recension du Dhammapada en prâkrit et en écriture kharoṣṭhī. (CRAI., 1897, p. 251 ; JA., mai-juin 1897, p. 502.) On apprit ensuite que le ms. n'avait pas été livré tout entier au voyageur français et qu'une moitié était parvenue à Pétersbourg par l'entremise de M. Petrovski, consul de Russie à Khotan. Le « manuscrit Petrovski » n'a pas encore été publié.

(7) *Les Abhisambuddhagāthas dans le Jātaka pāli.* (JA., mai-juin 1901, p. 385-409.)

Telle est, dans ses grandes lignes, l'œuvre scientifique d'Emile Senart. Elle occupa, sans la remplir, une vie infiniment riche, dont une grande part fut réservée à l'action.

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ses interventions dans le domaine de la politique : elles lui furent imposées sans doute, moins par ses goûts que par la conscience de son devoir social. Ce devoir rempli, il se consola aisément de son insuccès et borna son ambition au mandat de conseiller général de la Sarthe, qui lui permit de se rendre utile sans être absorbé.

Par contre, il exerça une influence prépondérante sur les relations extérieures de l'orientalisme français et sur nos entreprises scientifiques en Asie. L'Académie des Inscriptions, dont il était membre ordinaire depuis 1882, le choisit à plusieurs reprises pour la représenter à diverses solennités internationales : c'est en cette qualité qu'il prit part aux cérémonies du bi-centenaire de l'Académie de Berlin en 1900, et à la réunion de l'Association internationale des Académies qui se tint à Rome en 1910. Il donna son plus cordial appui à deux associations internationales, créées en 1900, l'une pour l'exploration archéologique de l'Inde, l'autre pour l'exploration archéologique et linguistique de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient, qui par malheur ne réussirent pas à vaincre les préjugés nationaux et n'eurent aucun résultat pratique (1).

Après la guerre, préoccupé de renouer peu à peu les liens de la collaboration scientifique rompus par le bouleversement mondial, M. Senart conçut et réalisa l'idée de ces conférences des sociétés orientales interalliées qui préparèrent la reprise des congrès généraux, dont le premier s'est tenu à Oxford en 1928. Car c'est un trait remarquable du caractère de ce grand savant, si français par son esprit, par son humeur et par sa flamme patriotique, que, sans rien sacrifier de ce qui devait être sauvegardé, il n'hésita jamais à prêter son concours à toutes les œuvres qui se proposaient d'unir, dans un but scientifique, les forces intellectuelles du monde civilisé. Il avait des amis dans tous les pays ; il aimait à paraître parmi eux comme ambassadeur des orientalistes français et à offrir, de son côté, aux savants étrangers qui visitaient Paris, la plus gracieuse hospitalité. Il fit même un pas hors du monde savant : en 1913, il acceptait, en sa qualité de président du Comité de l'Asie française, l'invitation de la Deutsch-asiatische Gesellschaft à son banquet annuel et il répondait au toast du maréchal Von der Goltz par un discours qui est un modèle de courtoisie, de tact et de dignité (2).

Quelque intérêt qu'il portât aux relations internationales, c'était naturellement aux œuvres françaises qu'il consacrait le meilleur de lui-même. Son désir profond et inlassable était que notre pays gardât dans l'étude de l'Asie une place digne de son glorieux passé. Lorsque le voyage d'Aurel Stein eut révélé les richesses archéologiques que recélait le Turkestan chinois, il affirma avec décision que la France ne pouvait rester absente du grand travail d'exploration auquel se préparaient l'Angleterre, l'Allemagne et la Russie ; et il fit si bien qu'après avoir éloquemment proclamé, à la séance annuelle des Cinq Académies du 25 octobre 1905, le puissant intérêt de ce « nouveau champ archéologique », il pouvait annoncer le prochain départ d'une

(1) Voir JRAS., 1900, p. 184-185 : vœux du XIIe Congrès international des orientalistes.

(2) *Asie française*, 1913, p. 150.

mission française pour prendre sa part de cette pacifique conquête [1]. Ce qu'il ne dit pas, mais ce que personne n'ignorait, c'est à qui était due la réalisation de cette grande pensée ainsi que le choix du jeune savant qui devait la mener à bonne fin. Le brillant succès de la misson Pelliot lui fut une douce récompense.

Une autre tentative non moins importante l'occupa après la guerre. L'Afghanistan, si longtemps fermé, s'ouvrait enfin à la science européenne. Un traité avantageux nous réservait le privilège d'une vaste exploration archéologique. Mais les temps étaient difficiles ; on sait trop que la France n'est pas au nombre des nations que la guerre a enrichies. La Délégation archéologique française en Afghanistan connut des heures inquiètes. M. Senart se dépensa sans compter ; l'Ecole Française d'Extrême-Orient apporta son obole. Finalement le cap fut doublé et, si les événements politiques n'y mettent pas obstacle, nous pouvons espérer beaucoup de ces régions semées d'anciens monuments bouddhiques.

M. Senart intervint non moins utilement dans la réorganisation de la Délégation archéologique française en Perse, qui continue dignement aujourd'hui la tradition des Dieulafoy et des Morgan.

Pour que les grandes œuvres qui nous réclament en Orient trouvent des ouvriers capables de les exécuter, il importe que toutes les branches de l'orientalisme soient cultivées en France par de jeunes savants prêts à se porter sur les points où s'annoncent des découvertes nouvelles. Et la condition de ce recrutement, c'est une large organisation de l'enseignement oriental dans les universités. Personne n'ignore combien nous sommes loin de ce but. Dès 1897 (séance du 10 décembre), la Société Asiatique, préoccupée de cette fâcheuse lacune de notre enseignement supérieur, émettait un vœu pour demander la création d'un certain nombre de chaires de philologie, d'histoire et d'archéologie orientales. Quelques jours après, l'Académie des Inscriptions (séance du 17 décembre) s'associait à ce vœu après avoir entendu la lecture d'une lettre éloquente de M. Senart : « Trop souvent jusqu'ici, disait-il, on a cru avoir assez fait en instituant de loin en loin, pour tel chercheur brillant qui avait percé, telle chaire d'orientalisme plus ou moins éphémère, qui apparaissait moins comme un organe d'enseignement que comme le couronnement d'une carrière personnelle. L'expédient a pu rendre des services ; la méthode est visiblement mauvaise. Ce qu'il faut avant tout, ce sont des cadres permanents qui ouvrent aux spécialistes jeunes une carrière assez large à leur émulation active et l'espérance d'un avenir décemment rémunéré. Il n'est nullement exagéré de dire, dans les conditions où se poursuivent maintenant les investigations savantes, que c'est à ce prix qu'est parmi nous l'avenir d'études vis-à-vis desquelles on ne saurait s'acquitter par de bonnes paroles et qui ont jeté dans notre pays un éclat un peu intermittent sans doute, mais assez vif à coup sûr pour que l'honneur national paraisse engagé à leur faire une place légitime dans les allocations budgétaires. »

Mais c'est surtout en Indochine que s'est fait sentir l'heureuse influence de M. Senart. Il s'était jadis intéressé à la mission Aymonier et au déchiffrement des inscriptions sanskrites rapportées par ce voyageur [2]. Lorsque M. Doumer résolut de créer

---

(1) *Un nouveau champ archéologique : le Turkestan chinois.* Lu dans la séance publique des Cinq Académies, du 25 octobre 1905. Paris, 1905.

(2) Voir notamment son étude sur la stèle de Vat Sithor dans la Revue archéologique de mars-avril 1883, p. 182 : *Une inscription bouddhique du Cambodge.*

l'Ecole Française d'Extrême-Orient, M. Senart fut le premier à qui il s'ouvrit de son dessein et qui eut, avec ses amis Auguste Barth et Michel Bréal, la charge de le réaliser. Il resta depuis lors le fidèle ami de notre institution, ne lui ménageant ni les conseils, ni les encouragements, s'associant à ses deuils comme à ses succès, toujours prêt à mettre en lumière ses efforts et à excuser ses inévitables lacunes. En lui dédiant le VIIIe volume de son Bulletin, l'Ecole lui donnait un témoignage public de sa gratitude, qu'elle lui renouvelle aujourd'hui en consacrant celui-ci à sa mémoire. On n'a pas oublié la belle lettre qu'il nous écrivait pour les débuts de notre revue et où il traçait avec tant de largeur et de justesse le programme qu'il envisageait pour la nouvelle institution. Après vingt-cinq ans écoulés depuis la fondation, il accepta de présenter au public le recueil d'*Etudes Asiatiques* destiné à commémorer cet anniversaire et il en prit occasion d'évoquer avec satisfaction un passé où il avait joué un rôle essentiel : « Lors des conversations préliminaires d'il y a vingt-cinq ans, le rôle d'agent de liaison m'était plus particulièrement échu. M'en voudra-t-on de me souvenir de la promptitude aisée et joyeuse avec laquelle, grâce à la rare largeur d'esprit et à l'activité sans rivale de M. Paul Doumer, se fixa la charte de l'Ecole sous le contrôle scientifique de l'Académie des Inscriptions ? Le Gouvernement de l'Indochine n'a pas eu, moins que l'Académie, à se féliciter d'un accord qui a servi également le bon renom du pays et les intérêts de la science. Ce que, dans cette première période d'activité, l'Ecole a fait non seulement pour accumuler des documents, mais pour dégager des horizons nouveaux, pour éclairer de vues méthodiques et solides des domaines naguère inexplorés, il serait bien superflu d'y insister. »

Il s'en est même fallu de peu que M. Senart ne vînt constater de ses yeux l'œuvre à laquelle il portait un si vif intérêt. L'Académie l'avait désigné comme son délégué au Congrès de Hanoi en 1902 ; il est infiniment regrettable que les circonstances ne lui aient pas permis de donner suite à son intention. Il voulut au moins exprimer publiquement, dans un rapport à l'Académie sur les travaux de l'Ecole Française en 1902, les sentiments d'estime et de sympathie qu'il portait à la jeune institution :

« L'unanimité avec laquelle, au Congrès international de Hambourg, les représentants les plus autorisés de l'orientalisme ont rendu solennellement hommage à la création de l'Ecole et à ses féconds débuts ; l'empressement avec lequel, au Congrès de Hanoi, les délégués de plusieurs gouvernements d'Europe et des principales institutions savantes de l'Extrême-Orient se sont groupés autour de l'Ecole comme en un foyer commun, — de pareilles manifestations ne sauraient être indifférentes pour ce bon renom, pour cet ascendant intellectuel qui, en Indochine comme par tous pays, constitue une force, force de sentiment sans doute et d'opinion, mais force précieuse... N'y a-t-il pas un gage pour la colonie en même temps qu'une force pour la science française dans un pareil échange, la métropole et son établissement lointain associant leur effort sur ce terrain de la haute culture dont c'est plus que jamais pour nous un intérêt supérieur de ne pas laisser la tradition défaillir entre nos mains ? Nous remercions l'Indochine et son Gouvernement d'en savoir comprendre toute l'importance... Quant à nous, Messieurs, nous ne pouvons résumer notre impression sur le rapport dont s'inspirent ces remarques qu'en proclamant notre satisfaction la plus sincère. L'œuvre à laquelle vous avez dès le début accordé un patronage si cordial, vit et se développe pour l'honneur de l'Indochine et de la France. Nous ne pouvons embrasser ses progrès

sans éprouver une reconnaissance joyeuse pour les travailleurs consciencieux qui s'en sont faits les ouvriers persévérants. » [1]

Telles sont les principales œuvres auxquelles M. Senart avait voué une sollicitude particulièrement active. Mais comment énumérer toutes celles à qui il a accordé le privilège de son bienveillant appui et de son puissant patronage : le Conseil du Musée Guimet, la Société d'Angkor, l'Association des amis de l'Orient, la Commission archéologique de l'Indochine ? Il n'était pas un nouvel esquif qui, au moment de prendre la mer et de cingler vers l'Orient, ne réclamât l'honneur de porter son pavillon et qui, pour peu que son but fût honorable et utile, ne l'obtînt sans beaucoup de peine.

Parmi tous les groupements dont M. Senart fut le président ou l'animateur, il en est un qui occupait une place de premier rang dans ses pensées : c'était le Comité de l'Asie française. Fondé en 1901 pour soutenir les intérêts de la France en Asie, il eut pour premier président Eugène Etienne, que M. Senart assistait comme vice-président et à qui il succéda en 1906. On sait quel rôle actif et souvent décisif a joué cet organisme dans la défense des droits traditionnels de notre pays en Orient, comment par ses conférences, ses discussions, ses interventions auprès des pouvoirs publics, son Bulletin si remarquablement documenté et si largement répandu, le Comité de l'Asie Française a su constituer autour de nos positions toujours menacées et souvent si mal défendues la protection d'une opinion publique vigilante et avertie. M. Senart ne cessa d'exercer sur cette œuvre un contrôle plein de tact et de vigueur, grâce auquel elle put atteindre une grande partie des buts pour lesquels elle avait été instituée.

Ceux qui n'ont connu M. Senart que dans le rôle de président ou d'orateur gardent de lui le souvenir d'un grand gentleman, de manières affables et distinguées, de langage mesuré et choisi. Dans l'intimité il laissait paraître une autre face de son caractère : la familiarité amicale, la gaîté spirituelle et par dessus tout la plus exquise bonté. Il accueillait volontiers tous ceux qui méritaient accueil, mais surtout les jeunes gens en qui il voyait les ouvriers d'un avenir dont la préoccupation ne le quittait pas. Ses sympathies n'étaient point exclusives. Très ferme dans ses convictions religieuses et politiques, il mettait un soin extrême à ne jamais blesser celles des autres. Mais toutes ces qualités séduisantes n'étaient en quelque sorte que la parure d'une âme parfaitement noble, où rien d'égoïste ou de mesquin ne pénétra jamais. Il n'eut que deux fortes passions : la science et la patrie. Pour servir les intérêts de l'une et de l'autre, il n'épargna ni son temps, ni sa peine ; et que de fois sa généreuse intervention sauva des situations compromises ! C'était un air pur et salubre qu'on respirait autour de lui, soit dans son vaste cabinet de travail de la rue François Ier, dont les larges fenêtres recevaient toute la lumière du ciel parisien, soit sous les beaux ombrages de son château de la Pelice, retraite préférée de ses étés studieux. Que de chers souvenirs ont laissé à ses amis ces accueillantes demeures qu'anima longtemps de sa grâce spirituelle la fière et radieuse compagne de sa vie ! Puis la mort passa et il connut la tristesse d'un foyer solitaire. C'est alors qu'il se révéla tout entier. Voilant son inconsolable regret d'une sérénité stoïque, il reprit

---

(1) CRAI., 1904, p. 6.

avec la même conscience et la même exactitude l'accomplissement de tous les devoirs qu'il avait assumés. Rien ne parut changé : on devina seulement en lui un plus héroïque effort, comme il sentit autour de lui un plus profond respect et une plus chaude sympathie.

Ainsi les années passèrent, courbant sa haute stature, mais laissant intacte sa merveilleuse intelligence. Le jour où il atteignit ses quatre-vingts ans, la mort venait de l'effleurer. Quand l'angoisse fut passée et qu'il se retrouva debout, la Société Asiatique et le Comité de l'Asie française vinrent ensemble fêter le glorieux octogénaire. Ce jour-là, Emile Senart sentit monter vers lui un tel hommage de gratitude et d'affection qu'il s'estima payé des labeurs de sa longue vie. Les souhaits qui lui furent offerts avec une si fervente sincérité en cette belle journée du 18 mai 1927 ne devaient pas être exaucés : il expira quelques mois après, le 21 février 1928. Il dort son dernier sommeil au milieu des siens, dans son petit cimetière de Cherreau, ayant accompli dans toute leur étendue les devoirs que lui dictait sa haute conscience et laissant aux générations qui montent l'exemple d'une grande âme consacrée sans réserve au service du vrai et du bien.

L. Finot.



Le Directeur Gérant : L. Finot.

FOLKLORE DU YUNNAN

Jeux d'enfants et chansons diverses

Par Georges CORDIER,
Correspondant de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Si la bibliographie des ouvrages publiés sur le Yunnan nous offre des travaux appréciables sur les questions économiques, les voies de communication, les recherches ethnographiques et linguistiques, etc., par contre les aperçus sur le folklore de cette région sont tout à fait inexistants.

Pour combler en partie cette lacune, nous donnons aujourd'hui, ici, une brève étude sur les jeux d'enfants, les chansons enfantines, les mélopées villageoises, les chants militaires.

On pourrait croire qu'il est aisé de recueillir les chansons ou de noter les jeux des enfants et qu'il n'y a pour cela qu'à observer ou écrire. Ce genre d'investigation présente pourtant quelque difficulté. Il ne faut point songer, par exemple, à s'assurer le concours des lettrés. Ceux-ci, quand on réclame leur aide pour de pareils travaux, sourient avec condescendance, déplorant *in petto* de voir un Européen, un homme occupant une situation officielle, perdre son temps à des enquêtes qu'ils qualifient peut-être de puériles et certainement de stupides et d'inutiles.

A l'école, les enfants ne se divertissent pas ; ou s'ils s'amusent, c'est contraints par la règle de l'établissement, et leurs récréations ne sont que parties de foot-ball, mouvements de gymnastique ou exercices militaires. Parfois les verra-t-on, au dehors, jouer aux sous, à la marelle ou au volant en se servant du pied comme raquette. Mais, pour ne citer qu'un fait, jamais les fillettes n'entreprendront de ces rondes endiablées, accompagnées de chansons naïves, telles qu'on en entend chez nous : *Nous n'irons plus au bois, La tour prends garde, Sur le pont d'Avignon, Savez-vous planter les choux ?* etc.

Le milieu familial ne contribue pas davantage à donner au jeune Chinois un caractère gai, une allure prime-sautière. Dès la naissance, le filet impitoyable des rites emprisonne l'enfant dans ses mailles serrées et détruit chez lui toute spontanéité, tout geste instinctif : il faut s'incliner de cette façon devant les parents, de cette autre devant le maître ou un ami ; pour un anniversaire, il y aura telle inflexion du corps, pour un autre, telle génuflexion. Puis la cohabitation des grands-parents, parents et enfants, chacun ayant sa propre famille, amène de continuelles criailleries, des

disputes, voire même des batailles ; et ces scènes pénibles font peser sur tous les membres de la communauté une atmosphère de tristesse et de contrainte.

Par ailleurs, la vie en Chine, pour la majorité des individus, reste incertaine, et l'on y voit peu de gens satisfaits. Les jours heureux, en tout cas, y sont de trop courte durée pour effacer le souvenir des ruines et des deuils accumulés depuis une cinquantaine d'années par la guerre et la piraterie. Depuis la fin de l'Empire, aussi, les passions se sont exacerbées, avec la lutte des partis politiques ; chaque faction au pouvoir n'a pu s'y maintenir que par le terrorisme que fait peser sur la population une armée d'espions. Il en existe plusieurs centaines, m'a-t-on affirmé, pour la seule ville de Yunnanfou. Aussi recommande-t-on sans cesse aux enfants de ne rien dire de ce qu'ils ont vu ou entendu à la maison ; on les condamne à porter en eux de lourds secrets, à devenir renfermés, à dissimuler. Enfin, il faut le dire, le Yunnan reste un pays pauvre et de peu de ressources ; on y habitue donc, dès le plus jeune âge, l'enfant, rentré de l'école ou en congé, à aider aux travaux de la maison : il va faire des achats, procède aux encaissements à domicile, remplace ses parents au comptoir. Tout ceci tend à donner, non seulement aux garçonnets, mais encore aux simples bambins, un air de gravité comique, qui les transforme en précoces vieillards ou, tout au moins, exagère en eux le sentiment de leur importance. Puis, avec l'instruction obligatoire, l'enfant qui va à l'école s'entend dire et répéter que la rénovation de la patrie dépend de lui, qu'il est appelé à délivrer son pays du joug des étrangers, à le rendre libre, à en faire une grande nation. Ne va-t-on pas jusqu'à les obliger à assister à de longues conférences populaires sur les fameuses « hontes nationales » et l'impérialisme des Blancs ! De là à ce que notre moutard se croie investi de la plus haute mission, il n'y a qu'un pas, bien vite franchi. Aussi faut-il voir avec quelle componction des mioches hauts de soixante centimètres défilent dans les rues, un drapeau à la main, les jours de manifestation !

Donc, tout concourt, tant dans la famille qu'à l'école ou dans la société, à faire du jeune Chinois un être vieilli avant l'âge. Ce que nous disons là s'entend surtout des enfants des villes ; il reste heureusement ceux des campagnes, qui sont un peu moins comprimés. C'est parmi ceux-ci que nous sommes allé étudier les jeux ou avons fait recueillir les chansons que nous ne pouvions trouver ailleurs, pas même dans les livres.

Aucune anthologie chinoise, en effet, ne traite de cette matière. La Commercial Press et autres maisons d'édition ont bien imprimé, au cours de ces dernières années, des manuels de jeux et des recueils de chansons destinés aux écoles primaires. Ce sont là publications composées sur le modèle des ouvrages similaires d'Europe, d'Amérique ou du Japon, mais qui ne nous apprennent rien au point de vue des mœurs et des traditions. Fabriquées par ordre, depuis la Révolution, leur seul but est d'inculquer aux écoliers l'idée de la grandeur de la Chine et de sa situation pitoyable dans le monde.

Dépourvu de livres et de guide, il faut travailler seul, donc s'armer de patience. Je me suis adressé à mes anciens élèves, partis dans l'intérieur pour y occuper des emplois dans les postes, le chemin de fer, la douane ou les autres administrations; et, de-ci de-là, des cahiers de notes recueillies sur place m'ont été adressés. D'autres ont fait appel à leur mémoire et ont bien voulu noter des chansonnettes dont ils se souvenaient. En possession de tous ces envois, je les ai rapprochés et colligés pour obtenir un texte définitif renfermant le minimum d'erreurs possible. Même travail pour les chants villageois, qui ont été récoltés, eux aussi, à travers les différents districts de la province.

Les chansons enfantines que nous donnons ici ne se révèlent pas plus puériles que les morceaux analogues chantés partout à travers le monde. Compositions populaires et non œuvres de lettrés, leur versification demeure aussi faible que celle du *Bon roi Dagobert* ou de *Malborough s'en va-t-en guerre*. Le mariage des filles semble un des thèmes les plus recherchés, et nous pouvons ainsi voir quels sont les cadeaux imposés, par l'usage, au fiancé. Curieuse aussi est la chanson des *Sites du Yunnan*, car elle nous donne un aperçu des principaux produits de cette province et des lieux où on les trouve.

Les mélopées villageoises consistent, pour la plupart, en quatrains alternés, le second fournissant la réponse au premier. Ce sont généralement des couplets que filles et gars de la campagne se lancent en défi, alors qu'ils peinent aux champs, occupés aux travaux d'aménagement des rizières ou à la récolte de la moisson. On les entend encore, ces chants, les jours de marché, sur les routes, quand les files de paysans et paysannes s'en vont à la ville ou au bourg voisin. Mais ils sont surtout en honneur dans les longues veillées d'hiver ou lors des cours d'amour organisées au moment des fêtes de village, réunions qui ressemblent fort aux *hát trông quân* en usage au pays d'Annam et au *then* ou *sen* des Thổ. Ce qui montre encore que ces chansons sont du genre duo, c'est l'alternance des expressions *petite sœur* ou *petit frère* qui se retrouvent dans les quatrains, comme aussi la répétition, au 1er vers du 2e quatrain, de l'idée exprimée au 1er vers de la strophe précédente.

Dans ces pièces, bien entendu, le thème le plus commun est l'amour heureux ou contrarié; nous avons aussi des demandes de rendez-vous, des échanges de cadeaux, des annonces de départ, des plaintes d'amants délaissés ou d'amoureuses déçues. Toutes abondent en détails pittoresques sur la vie champêtre.

Assigner une date à ces compositions serait bien difficile. Les unes paraissent de création toute récente, lorsqu'elles parlent, par exemple, du gouverneur militaire du Yunnan; d'autres, qui mentionnent le rhinocéros, doivent forcément appartenir à une époque plus reculée, à une période où les anciens n'avaient pas encore perdu le souvenir — transmis par la tradition — de cet animal. Ne trouve-t-on pas une allusion au rhinocéros dans

la légende qui se rapporte à l'édification de la pagode de Kiong-tch'ou sseu, connue des Européens sous le nom de Temple des 500 génies et qui remonte à l'époque de T'ai-tsong des T'ang (627-649) ?

Avec ces morceaux, dont la prosodie laisse parfois beaucoup à désirer, il est certain que nous nous trouvons en présence de poésies dont les auteurs, bien que campagnards, n'en sont pas moins allés à l'école et ont quelque teinture de lettres. Et ceci se reconnait aux réminiscences de phrases empruntées aux recueils littéraires : « Imitons le pin et le cyprès éternellement verts » ; « Les saules au bord de la rivière poussent par rangées parallèles » ; « Les pieds bandés sont des pivoines », etc.

D'autres, par contre, se révèlent comme particulièrement réalistes, et piquants sont les détails qu'ils nous apportent sur le costume des femmes, les cadeaux échangés, les soins touchants, mais un peu terre à terre, de l'amoureuse pour son galant, ce dernier n'hésitant pas, s'il est nécessaire, à se faire héberger et nourrir par son amie. Dans l'ensemble, ces chants nous montrent que la Chinoise, comme la plupart de ses sœurs asiatiques d'ailleurs, n'est pas d'une vertu farouche et que jeunes filles ou femmes mariées savent provoquer des rendez-vous, laisser leur porte ouverte à leurs amants et berner leurs maris dont elles vont parfois jusqu'à souhaiter la mort.

Les chansons militaires qui terminent ce recueil nous ont été fournies par un officier général, ancien élève de notre école de Yunnanfou, et par un soldat, parlant assez bien le français pour l'avoir étudié jadis à l'école franco-chinoise de K'ai-houa et dans un établissement des Frères au Sseu-tch'ouan.

Tous ces morceaux, sans exception, sont de date récente. Dans l'ancienne armée chinoise, comme les marches militaires étaient inconnues, on n'apprenait point aux soldats à chanter. La nouvelle génération d'officiers chinois, formée en grande partie au Japon, a rapporté de ce pays l'habitude de la marche cadencée par le chant. Nous ne trouvons certes pas ici l'équivalent de nos refrains militaires de France, si vifs, si alertes, mais aussi parfois si crus : *Il était une cantinière* ; *Meunier, meunier, tu es cocu* ; *Le père Dupanloup*, et même la moderne *Madelon*, toutes chansons destinées à être lancées à plein gosier à l'allure du pas de route, et faisant oublier la longueur de l'étape.

En Chine, ce sont des hymnes presque psalmodiés plutôt que chantés, au rythme somnolent de militaires défilant au pas. Ils ont pour but de développer dans le cœur de ces soldats, et aussi des habitants qui les écoutent, des sentiments de patriotisme et de bravoure. On ne les chante jamais en cours d'étape, mais au quartier ou dans la traversée des villes. Et l'on peut voir à tout instant, dans les rues de Yunnanfou, surtout le soir, des compagnies, des régiments entiers qui s'avancent d'un pas lent et trainard, en hurlant ces cantiques guerriers. Le plus souvent, c'est dans la cour de la caserne, en tournant en rond comme ours en cage, que le soldat chinois entonne ces chants.

Ces compositions émanent du pinceau de certains officiers généraux, plus rarement de lettrés. En tout cas, la forme en est soignée et la versification

correcte. Les thèmes, nous le répétons, ressemblent peu à ceux des chants de route de nos troupiers. Chasser les Mandchous, se défendre contre les étrangers, travailler à la grandeur de la patrie, se faire soldat, etc., tels sont les sujets les plus souvent développés.

En regard de la traduction française, que nous nous sommes efforcé de rendre aussi littérale que possible, nous eussions été heureux de publier le texte chinois ; malheureusement ce manuscrit a été détruit lors de l'incendie qui, dans la nuit du 18 décembre 1925, anéantit notre maison et tout ce qu'elle renfermait.

I

JEUX D'ENFANTS.

1. *K'i tchou ma* 騎竹馬, *Chevaucher le cheval de bambou.* — Jeu des tout petits qui galopent à la queue leu leu, un bambou entre les jambes.

2. *Yu t'iao long men* 魚跳龍門, *Le poisson franchit la porte du dragon.* — Deux des joueurs viennent s'asseoir l'un en face de l'autre et placent leurs jambes de façon à former un losange. Les autres enfants se rangent en file, l'un derrière l'autre, sur la droite. Le premier de la rangée met son pied droit dans l'aire du losange, puis essaie de placer le pied gauche à côté du droit. A ce moment, les deux enfants assis s'opposent à ce projet en levant leurs jambes. S'ils réussissent, c'est-à-dire s'ils touchent le pied qui va pénétrer dans le losange, ils ont gagné, vont se mettre dans la file, et sont remplacés par le perdant et son suivant. Si, au contraire, le premier de la file arrive à entrer dans le losange, il recommence le même exercice, de l'autre côté, pour la sortie. S'il y parvient encore, toute la file passe de l'autre côté, sans difficulté, et l'on recommence le jeu.

3. *Ngo ying tiao ki* 餓鷹刁雞, *L'aigle affamé s'empare des poussins.* — Un joueur personnifie l'aigle et un deuxième la poule ; les autres représentent les poussins. Ceux-ci viennent se placer en file derrière la poule et se tiennent par la robe. L'aigle essaie de toucher le dernier poussin ; mais la poule veille et s'arrange pour toujours faire face à son ennemi. Si l'aigle enlève tous les poussins, la poule a perdu et reçoit quelques coups sur les doigts.

4. *Tch'ang-hi* 唱戲, *Imiter le théâtre.* — Se joue dans les 15 premiers jours de la première lune. Les enfants portent des masques, se déguisent et imitent les acteurs.

5. *Ta-tchang* 打仗, *La bataille.* — Les enfants divisés en deux camps se battent à coups de pierre. (Jeu interdit par la police.)

6. *Chō tsien* 射箭, *Lancer des flèches* (avec des arcs en bambou).

7. *Lao hou pao tan* 老虎抱蛋, *Le tigre défend ses œufs.* — Un enfant met trois cailloux sur le sol et les couvre de son corps penché, les mains à terre. Les autres enfants s'efforcent de prendre les pierres qui sont sous lui.

8. *Ts'ai mi mi* 猜謎謎, *Résoudre des devinettes.* — En voici quelques exemples :

Dans ma maison il y a une jeune fille. Elle porte un habit rouge. Le 1er et le 15 du mois, elle meurt sur l'autel.

Réponse : la bougie.

Il marche en portant sa maison. Quand il y a du danger, il rentre chez lui.

Réponse : l'escargot.

Devinettes cryptographiques :

千字不像千
八字排兩邊
好个桃花女
跪在鬼面前

Ts'ien tseu pou siang ts'ien
Pa tseu p'ai leang pien
Hao ko t'ao houa niu
Kouei tsai kouei mien ts'ien.

C'est le caractère « mille », mais sans avoir le sens de mille.
Le caractère « huit » est disposé des deux côtés ;
Une jolie jeune fille rose
S'agenouille devant le diable.

Réponse : Le caractère 魏 Wei (nom d'une ancienne principauté située dans le Chen-si = 1° 千, 2° 八, 3° 女, 4° 鬼).

Autre devinette du même genre :

頭在海中吃水
尾在天上放光
有人問他姓名
他與孔子同鄉

T'eou tsai hai tchong tch'e chouei.
Wei tsai t'ien-chang fang kouang
Yeou jen wen t'a sing-ming
T'a yu K'ong-tseu t'ong-hiang

Sa tête, dans la mer, boit de l'eau.
Sa queue, dans le ciel, répand de la lumière.
Si quelqu'un lui demande son nom,
Il répond qu'il est compatriote de Confucius.

Réponse : Lou 魯 (nom de la principauté où naquit Confucius). Caractère composé de deux éléments : en haut, le poisson ; en bas, le soleil.

9. *Ta houa tchang* 打花掌. — Deux enfants, les bras tendus en avant, heurtent alternativement les paumes de leurs mains en chantant ; les coups frappés sur les mains cadencent le chant.

一拭金
二拭銀
三拭花花掌
四拭連蓋響

Yi che kin
Eul che yin
San che houa houa tchang
Sseu che lien kai hiang.

Le premier pour l'or,
Le deuxième pour l'argent,
Le troisième pour la paume de la main,
Le quatrième pour (imiter) les coups du fléau.

10. *T'iao ta houo k'ien* 跳大火鉗, *Franchir la grande pincette.* — Deux enfants viennent s'asseoir l'un en face de l'autre, les jambes tendues, les pieds se touchant. Un autre enfant saute par dessus cet obstacle. Ensuite, l'un des deux enfants assis met un pied sur le pied de son camarade ; et le troisième saute. Maintenant le sauteur a trois pieds l'un sur l'autre à franchir, puis quatre. Finalement les deux enfants assis font un pont avec leurs jambes, pont qu'ils élèvent progressivement et que l'autre joueur doit franchir d'un saut.

11. *T'iao siao houang nieou* 跳小黃牛, *Sauter par dessus le veau.* — Notre jeu de saute-mouton.

12. *Kai fang-tseu* 蓋房子. *Faire des pâtés de sable ou des maisons en terre.*

13. *Kai houa p'eng-p'eng* 改花綳綳, *Changer les dessins du tissage.* — Deux enfants prennent un morceau de fil de 0 m. 80 de long ; ils en nouent les extrémités. L'un d'eux, prenant le fil, qu'il tient des trois doigts de la main droite et des trois doigts de la main gauche, l'enroule une fois sur chaque main. Ensuite il prend la boucle de la main gauche avec le majeur de la droite et *vice versa* ; il obtient ainsi un premier dessin. Un autre enfant vient, et, prenant le fil par dessous avec le pouce et l'index de chaque main, soulève

le tout et forme la figure suivante (fig. 4) et ainsi de suite. On peut produire un grand nombre de combinaisons [1].



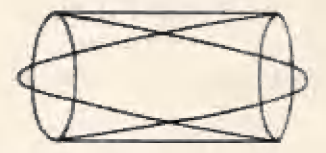


Fig. 4. — Jeu dit des « dessins du tissage ».

14. *Hia-tseu mo yu* 瞎子摸魚, *L'aveugle prend du poisson.* — Notre jeu de colin-maillard.

15. *Fang fong-tcheng* 放風箏, *Lancer le cerf-volant.*

16. *T'iao che-tseu* 跳獅子, *Danse du lion.* — Un enfant met le pan antérieur de sa robe sur sa tête ; un autre se met sous le pan postérieur ; puis ils sautent. Jeu imité de la promenade du dragon en Indochine.

17. *T'i kien-tseu* 踢毽子. — Jouer au volant en se servant du pied comme raquette. Le volant se compose de 2 ou 3 sapèques, attachées ensemble. Le trou des sapèques est garni de plumes ou de papier effiloché.

18. *Tieou wai-wai* 丟歪歪. *Jeter des coquilles.* — Se joue avec de petits coquillages. Un enfant met quelques coquilles par terre, côté pile et côté face indistinctement. Le jeu consiste à frapper ces coquilles avec une autre de manière à les retourner toutes du même côté.

19. *Ta hiang kouen p'ai* 打香棍牌, *Frapper les tiges des joss-sticks.* — On ramasse des baguettes parfumées ayant déjà servi, et on les dispose en équilibre, horizontalement, sur deux pierres. Les enfants, placés en face, à 2 ou 3 mètres, jettent des pierres pour renverser les joss-sticks.

20. *Tsi yeou tcha* 擠油榨, *Presser l'huile.* — Se joue en hiver. Les enfants se mettent l'un à côté de l'autre, le dos contre un mur et se pressent de droite à gauche et de gauche à droite.

21. *Pai kou-tong* 擺古董, *Jouer au marchand et à la dînette.* — Se joue comme chez nous. Les marchandises sont représentées par des morceaux de pierre, de briques, de bois, etc. Par superstition et dans le but de ne pas profaner le nom des aliments indispensables à la vie, dans le jeu, le riz s'y

(1) Dans le midi de la France, il y a un jeu analogue qu'on appelle « scier le bois ». On le joue en chantant : *Resso, resso, frero Jan, Ballo de pan per tis infan*, « Scie, scie, frère Jean, donne du pain à tes enfants. »

appelle *man-man* au lieu de *mi*, la viande se dit *ka-ka* au lieu de *jou* : l'eau s'appelle *wou-eul* au lieu de *chouei*, etc. Tous mots intraduisibles.

22. *Miao si-chouai* 描蟋蟀, *Attraper des grillons pour les faire se battre.*

23. *Ho-chang k'i* 和 尙 棋, *Les échecs du bonze.* — Se joue sur une figure affectant la forme ci-dessous (fig. 5, A). L'un des partenaires a 16 pions

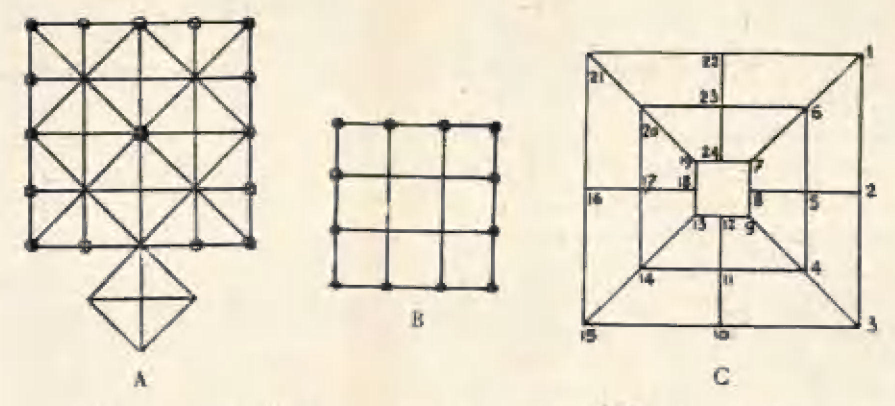


Fig. 5. — *A*. Echecs du bonze. — *B*. Echecs à six pions. *C*. Echecs des trois carrés.

blancs ; l'autre, le bonze, un seul pion noir. Les pions blancs sont disposés autour du carré ; le pion noir est au milieu. Le jeu consiste à faire reculer le bonze jusqu'à la pointe extrême du losange inférieur. Le bonze, pour se défendre, peut prendre des pions, toujours par deux à la fois, et sous la condition que ceux-ci se trouvent à sa droite et à sa gauche et formant avec lui une ligne droite. Ce jeu ressemble à notre jeu d'enfant dit des moutons et du loup.

24. *Lieou tseu k'i* 六子棋, *Les échecs à six pions.* — Se jouent sur une figure affectant la forme ci-dessus (fig. 5, B). Un des partenaires a six pions blancs, l'autre six noirs. Les pions ne marchent que verticalement ou horizontalement. Pour prendre un pion, dans l'un ou l'autre sens, il faut que deux pions d'une même couleur se trouvent toucher un pion de l'autre couleur et que celui-ci ait, derrière lui, une case vide. La case vide peut aussi se trouver derrière les deux pions de la couleur qui prend.

25. *San san k'i* 三 三 棋, *Les échecs des trois carrés.* — Se joue à deux sur un échiquier disposé selon la figure ci-dessus (fig. 5, C). Chaque joueur a 12 pions, les uns blancs, les autres noirs. Ils les placent, sans ordre prévu, sur les 24 points indiqués, mais en les mettant l'un après l'autre et un seul à la fois. Celui qui arrive à disposer en ligne 3 pions de sa couleur, a le droit de prendre, n'importe où, un pion de l'adversaire. On continue ainsi jusqu'à épuisement des pions.

26. *Wou ma kouei sseu kio* 五馬跪四角, *Cinq chevaux courent sur quatre angles.* — Ressemble à notre jeu des quatre coins.

27. *T'ien-ki tong* 田鷄洞, *Le trou de la grenouille.* — Deux enfants s'assoient, l'un en face de l'autre, et disposent leurs pieds en losange. Un autre enfant met la pointe d'un pied dans le losange et prononce les trois mots : « Trou de grenouille ». Au moment où il dit le troisième mot, il doit retirer son pied ; sinon il est pris et va remplacer un des enfants assis (1).

28. *T'iao hai p'ai* 跳海牌. — Les joueurs enlèvent leurs souliers et les disposent, l'un à côté de l'autre, en ligne droite, avec un intervalle de 30 centimètres entre chaque chaussure. Un enfant saute, sur un pied, entre les souliers, en passant de droite à gauche. Arrivé au bout, il revient sur ses pas pour former un 8. En atteignant le dernier soulier, il doit l'écarter avec le pied, comme on le fait chez nous du palet. Puis il recommence le jeu jusqu'au moment où il a écarté tous les souliers ou lorsque, par mégarde, il en a heurté un. Dans ce dernier cas, un autre prend sa place. En fin de jeu, on compte, et celui qui a enlevé le plus de souliers a gagné.

29. *Ta tö kouo* 打得粿, *Actionner la toupie avec un fouet.*

30. *Fang hiang houang* 放響簧, *Lancer la toupie ronflante.* — L'intérieur de ce jouet est vide.

31. *Fang ti lei* 放地雷, *Le tonnerre sous la terre.* — On place, sous un récipient en cuivre, en bronze ou en tout autre métal, un gros pétard que l'on allume ensuite.

32. *K'i ma* 騎馬, *Le jeu du cheval.* — Se joue à trois enfants. L'un se tient debout, le second se courbe derrière le premier et le tient par les mains. Le troisième monte sur le dos du second. On fait un tour, puis on intervertit les rôles.

33. *Che k'ang* 篩糠, *Tamiser le son.* — Un des joueurs se couche et les deux autres, le prenant par les mains et les pieds, le secouent.

34. *Che ts'ieou* 使秋, *La balançoire.*

35. *To miao-miao* 躲猫猫, *Eviter le chat.* — Se joue à l'intérieur de la maison. Un enfant représente le chat et on lui bande les yeux. Les autres enfants, qui sont les rats, se cachent dans la maison. On lâche le chat et il doit, dans un temps fixé, trouver un des enfants Celui qui est ainsi pris remplace le chat.

36. *T'i teng* 提燈, *Porter des lanternes et se promener dans les rues.*

---

(1) Pour déterminer, dans tous les jeux, celui qui a la bonne ou la mauvaise place, on tire à la courte-paille.

37. *Ta fan ts'ieou pan* 打翻鞦板, *Faire des pirouettes en lançant les mains sur le sol comme appui.*

38. *Chou ts'ing-t'ien* 豎青天, *Dresser les pieds vers le ciel.* — Faire l'arbre droit.

39. *Fan kin teou* 翻筋斗, *Renverser le boisseau.* — Faire la culbute.

40. *Ts'ang-ying ts'o tsou* 蒼蠅搓足, *La mouche qui frotte ses pattes.* — S'accroupir et avancer en sautant d'un pied sur un autre, un seul pied étant posé sur le sol, l'autre étant allongé en avant.

41. *Kouen lao mo-koua* 滾老麥瓜, *Faire tourner le vieux concombre.* — S'asseoir à croupetons, la main droite tenant le pied gauche et *vice versa*, la tête courbée sur la poitrine, puis rouler sur le sol.

42. *Miao na lao-chou* 貓拏老鼠, *Le chat attrape le rat.* — Les joueurs se placent en rond, se tenant par la main. Un enfant représentant le rat, se met à courir en passant en zigzag, de l'intérieur à l'extérieur du cercle, tandis que le chat le poursuit.

43. *Tou pa* 堵壩, *Faire une digue.*

44. *P'iao ts'ien* 飄錢, *Faire flotter la sapèque.* — User une sapèque sur la pierre jusqu'à ce qu'elle soit très mince et puisse flotter sur l'eau.

45. *Yao chouei-long* 要水龍, *Promenade du dragon.* — Les enfants fabriquent un dragon en papier et le promènent dans la rue. D'autres enfants aspergent la bête d'eau. Se joue pendant la saison sèche et en vue d'obtenir de la pluie.

46. *Sou siue jen* 塑雪人, *Faire des bonshommes de neige.*

47. *Yin siue jen* 印雪人, *Dessiner son empreinte, sur la neige*, en s'y couchant sur le dos ou le ventre.

48. *Ta siue tchang* 打雪仗, *Jeter des boules de neige.*

49. *Tchou teou* 煮豆, *Cuire les fèves.* — A l'époque des fèves, les enfants vont aux champs avec une marmite et un réchaud. Ils prennent des fèves n'importe où, les font cuire et les mangent. Les propriétaires des champs ne peuvent s'opposer à ce jeu.

50. *Ta chouei p'iao* 打水飄, *Faire des ricochets.*

51. *La jen* 拉人, *La poursuite.*

52. *Na nieou-che kong-kong* 拏牛屎公公, *Attraper le bousier.* — L'insecte saisi, les enfants lui font traîner de petits véhicules.

53. *T'iao so-tseu* 跳索子, *Sauter à la corde.*

54. *Tsö t'eou yin-tseu* 賊偷銀子, *Le voleur prend de l'argent.* — On donne des cailloux à un enfant qui va se coucher sur l'herbe et met ses cailloux devant lui. Un deuxième enfant représentant le voleur, vient essayer de ravir à l'autre son bien.

55. *Tchou ts'iang* 竹槍. — C'est une sorte d'arbalète construite en bambou et lançant une pierre.

56. *Chouen fong eul* 順風耳. — Nom d'un personnage légendaire qui avait le pouvoir d'entendre jusqu'à un millier de *li*. Les enfants fabriquent une sorte de petit téléphone avec deux tubes de bambous bouchés d'un côté par un morceau de peau, les deux peaux étant reliées par une corde.

57. *Kouo yang che k'iao* 過羊屎橋. *Traverser le pont des excréments de mouton.* — Trois enfants, l'un à côté de l'autre, se tiennent debout à un mètre de distance d'un mur contre lequel ils appuient leurs deux mains. Un autre enfant passe sous les bras, et là on lui demande : « Que voulez-vous ? le tonnerre, le vent ou la pluie ? » S'il répond : « Je veux le tonnerre », il reçoit des coups ; s'il dit : « Je veux la pluie », on lui crache dessus ; pour le vent, on lui souffle à la figure. C'est la punition d'un enfant qui a perdu dans un jeu quelconque.

58. *Tieou sie* 丟𥧌. *Jeter dans le trou.* — On creuse un trou du diamètre d'une sapèque. Un enfant commence par jeter 3 sapèques d'un seul coup ; les sapèques qui tombent dans le trou, il les reprend. Pour celles qui sont en dehors, il ne peut les ramasser que s'il arrive à les toucher en jetant sur elles, d'un point déterminé, une autre sapèque. S'il échoue, les sapèques restent la propriété des autres.

59. *Hia-tseu kouo kiai* 瞎子過街. *L'aveugle traverse la rue.* — On bande les yeux d'un enfant. On attribue à chacun des autres joueurs une profession : tailleur, forgeron, épicier, cordonnier, etc. Puis les enfants faisant des gestes de leur métier, défilent devant l'aveugle qui doit deviner en palpant la profession qui a été attribuée.

60. *Tie ts'ien* 跌錢, *Laisser tomber des sapèques.* — Chaque enfant prend un certain nombre de sapèques ; il en place quelques-unes par terre, puis doit laisser tomber les autres et toucher les premières.

61. *Le devin.* — Les enfants, au nombre d'une dizaine, viennent s'asseoir en ligne. L'un d'eux est le maître, l'autre le devin. Tandis que le maître clôt les yeux du devin avec ses mains, un autre enfant se place devant les joueurs, un caillou dans la main. On ordonne aux enfants de tenir le pan de leur robe en forme de sac ouvert. Puis, tous chantent : « Serrons hermétiquement le caillou. Serrons les pans de nos robes. » Le chant terminé, celui qui tient le caillou le jette dans une robe, et tous les enfants ferment rapidement les pans

de leur vêtement. Le maître découvre alors les yeux du devin. Si celui-ci peut trouver qui détient le caillou, il a gagné. Quand le devin s'est trompé, on nomme deux satellites qui l'obligent à subir le verdict des 10 juges infernaux représentés par les 10 joueurs assis. Devant chacun d'eux le devin est interrogé sur ses mérites et défauts. On dit que ce jeu fut inventé par l'immortel Tchang Souen-fong.

62. *Le cercle des moutons.* — Le nombre des joueurs est indéterminé ; mais il est bon qu'il dépasse cinq. Supposons qu'il y ait cinq joueurs. L'un, le bonze, s'assied au milieu ; les quatre autres, les moutons, forment cercle autour de lui. Les moutons chantent, en dansant :

« Les moutons
Sont placés en rond,
Le feu brûle le bateau-dragon,
Ceux qui du riz achèteront,
Dans le bateau fleuri tomberont. »

Le chant terminé, ils demandent, ensemble, au bonze : « Avez-vous quitté le lit, Lao che kong [1] ? Le soleil est déjà levé ! — Quelle heure est-il ? reprend l'interpellé. Le vendeur de fards et de fleurs est-il venu ? — Il est venu. Que faites-vous, Lao che kong ? — Je polis mon couteau. — Pourquoi faire ? — Pour tuer les moutons. » Alors les moutons s'enfuient et cherchent chacun un refuge, de manière que le bonze ne puisse les atteindre. Finalement celui qui est pris remplace le bonze, et l'on recommence le jeu.

II

CHANSONS D'ENFANTS.

1. *Berceuse.*

Dors tranquillement, mon petit,
Ta maman va décortiquer du paddy ;
Si elle en retire trois *cheng* de son,
Elle t'achètera un petit habit rouge.

---

[1] Titre donné aux bonzes.

2. *Berceuse pour endormir un bébé qui pleure la nuit.*

Le ciel jaunit,
La terre jaunit ;
L'empereur du ciel me charge de dompter le roi des démons.
Le ciel bleuit,
La terre bleuit ;
L'empereur du ciel me charge de maîtriser les diables.

3. *Tirer la scie* (1).

On tire et pousse la scie ;
On fait du feu et l'on se fâche ;
On achète un vieux bœuf,
Pour labourer le champ de blé (2).
On fabrique un gâteau pour remercier le génie de la ville.
Après avoir mangé le gâteau,
Le génie du lieu rit et ne se fâche plus.

4. *Pour railler un bonze.*

Bonze ! ô bonze !
Vous avez les deux extrémités dépourvues de poils :
L'une pourra servir de pilon pour le gingembre,
Et avec l'autre on broiera de l'ail.

5. *La chasse aux rats.*

Va, vieux chat ;
Va prendre les rats.
Si tu réussis, tu mangeras un pain fourré de viande ;
Si tu échoues, on te donnera des excréments de poule.

---

(1) Quand un enfant pleurniche, on l'assied, et, lui prenant les deux mains, on le balance en avant et en arrière, selon le geste des scieurs de long. On chante en même temps ce couplet.

(2) Dans ces chansons on trouvera des vers qui n'ont aucun rapport avec ceux qui les précèdent, pas plus qu'avec ceux qui les suivent ; ils sont mis là pour la rime seulement.

6. *Pour se moquer d'une paysanne.*

Regardez cette paysanne
Entrant dans la cité :
Ses souliers brodés et les bandelettes de ses pieds sont tachés de boue !
Ô pauvre campagnarde !
Si vous le daignez,
Veuillez entrer, je vous prie.

7. *Le forgeron. (Chanson des fillettes.)*

Le forgeron Tchang
Et le forgeron Li
Ont fabriqué les ciseaux que j'offre à ma sœur.
Ma sœur me retient pour m'amuser ;
Je ne le veux pas.
Je veux aller à l'étage de la maison Tchang, apprendre à forger
Jusqu'au premier jour du premier mois,
Où, partout, on promène des lanternes en forme de lion et de dragon ;
Jusqu'au deuxième jour du deuxième mois,
Où la dame Sou Yun joue du vieil éventail ;
Jusqu'au troisième jour du troisième mois,
Où les fleurs de *tsi-tsai* peuvent se comparer aux pivoines ;
Jusqu'au quatrième jour du quatrième mois,
Où quatre sapèques en cuivre ont 8 caractères ;
Jusqu'au cinquième jour du cinquième mois,
Où cinq sampans-dragons flottent au bruit du tambour ;
Jusqu'au sixième jour du sixième mois,
Où devant toutes les maisons on met au soleil les objets ;
Jusqu'au septième jour du septième mois,
Où les sept fruits sont doux comme le miel ;
Jusqu'au huitième jour du huitième mois,
Où huit vieillards se sont enfuis ;
Jusqu'au neuvième jour du neuvième mois,
Où l'on boit l'alcool parfumé aux fleurs de chrysanthème ;
Jusqu'au dixième jour du dixième mois,
Où l'on boit du vin à l'*Assemblée qui chasse le froid* ;
Jusqu'au onzième jour du onzième mois,
Où tombe la neige et souffle la brise ;
Jusqu'au douzième jour du douzième mois,
Où dans toutes les familles on joue à la mourre.

8. *Chanson de la lanterne-lion.*

Le lion a un point d'or sur sa tête.
Pao Tcheng choisit Wang et Ma pour diriger ses troupes.
L'année où l'on reçut, en tribut, un lion,
Cinq étudiants furent admis à l'examen impérial.

9. *Chansonnette d'enfant.*

Une boite de gâteaux
Et un coffret de bonbons
Sont remis au petit frère
Qui s'en va à l'école.
L'école est déjà pleine !
Il épouse le pinceau ;
Le pinceau est vide !
Il fréquente M. Tchang ;
M. Tchang est un nain !
Il va accompagner le crabe ;
Le crabe a l'odeur fétide !
Il se fait l'ami du haricot vert ;
Le haricot vert est trop parfumé !
Il se lie avec le gingembre frais ;
Le gingembre frais est piquant !
Il s'en va trouver la tour ;
La tour est haute !
Il se tourne vers la faucille ;
La faucille, tranchante,
Est bonne à couper les légumes.
Les légumes doux
Sont utilisés pour la fête du jour de l'an ;
Et les légumes amers
Pour celle de Touan-wou (5 du 5e mois).

10. *L'herbe du bonheur.*

L'herbe du bonheur
Est perpétuellement verte.
Mes parents sont aussi vieux que le dieu de la longévité !
Que ma mère, dans la maison, enfante des fils nobles !
Que mon père, au dehors, gagne dix mille taëls d'or !

11. *Allons jouer*

Qui jouera avec moi,
Doit tenir le panier à fleurs.
Si le panier se casse,
Il portera une courge parfumée.
Si la courge devient amère,
Il vendra du fromage de haricot.
Si le fromage se corrompt,
Il débitera des œufs.
Si les œufs se cassent,
La mère d'un mandarin ira vendre sa fille.
Le père vendra des légumes,
Et les agents de police iront brûler des baguettes d'encens.

12. *Les dix sœurs*.

Si la sœur aînée est blanche comme le fard,
Violette est la seconde,
Tandis que la troisième est artistement parée;
La quatrième est exposée à la foule ;
La cinquième danse avec un bâton ;
La sixième épouse un bonze grossier ;
La septième est extraordinairement adroite ;
La huitième fait mourir les hommes ;
La neuvième est maligne comme un renard devenu démon ;
La dixième peut être comparée à la Donneuse d'enfants.

13. *La grenouille*.

Herbe à tige rouge !
Herbe à tige verte !
La grenouille épouse ma belle-sœur.
« Où vas-tu, ma belle-sœur ?
— Je vais à Yang-tcheou acheter des chevaux.
— Combien de grands chevaux as-tu achetés ?
— J'en ai acheté trente.
— Combien de petits chevaux as-tu achetés ?
— J'en ai acheté quinze.
— Où sont attachés les grands chevaux ?
— Ils sont attachés à l'éleoccoca.
— Où sont attachés les petits chevaux ?

— Ils sont attachés à la branche d'un grenadier.
Sur ce grenadier est une paire de cygnes,
Qui crient *hi ! hi ! oa ! oa !* puis s'envolent et vont à la rivière.
Dans la rivière, il y a une lampe
Dont la lumière pénètre jusqu'au tribunal du mandarin.
On invite la demoiselle à sortir pour regarder la lampe.

14. *Le haricot jaune.*

Le haricot jaune se retire de ce monde.
Sorti de sa gousse et débarrassé des résidus,
Il est devenu un liquide clair, puis du fromage blanc.
Il est façonné en forme de blanc lotus, avec un couteau tranchant,
Puis on le grille et on l'offre dans les sacrifices au Buddha.

15. *Les fillettes.*

Le haricot *wang* a des plantules recourbées ;
La fève a des fleurs violettes.
La sœur aînée dort dans sa chambre, à l'étage ;
Le vent souffle sur son oreiller brodé.
La seconde fille dort dans sa chambre, au rez-de-chaussée ;
Le vent souffle sur son lit d'ivoire.
La troisième dort avec les cochons,
Là où les domestiques, les puces et les poux sont innombrables.
Avec son nez épaté,
Elle ressemble bien à sa tante.

16. *Le bambou.*

Un bambou
Est employé à faire un palanquin.
Celui-ci servira à transporter ta sœur aînée
Et ta sœur cadette.

17. *Le teou-eul* (1).

Regardez donc le *teou-eul* ;
Sa cuisse est bandée,
Et ses bras sont nus.

---

(1) Celui qui ramasse les crottes de chien.

A dix-neuf heures,
Il se débarbouille.
A vingt-deux heures,
Il réchauffe son riz.
A vingt-quatre heures, quand la nuit est calme,
Il est malade.
A trois heures, où les chiens aboient,
Il meurt.
A cinq heures, lorsque le coq chante,
Son cadavre est transporté au temple du Dragon jaune.
A six heures, le jour commence,
Et son cadavre est dévoré par les loups.
Tche ! Tong ! Tong ! Tong ! K'ouan ! (1)
Son âme est jugée par le dieu des enfers.
Après qu'il a été jugé,
Le *teou-eul* se transforme en un rat immonde.

18. *Le* chan lin ko.

L'arbre à *chan lin ko* (2)
Donne des fleurs blanches.
Deux voisins ont marié leurs enfants.
« Asseyez-vous, dit l'un,
Votre fille n'est pas du tout gentille !
Quand je la charge d'acheter des oignons,
Elle regarde son mari appuyé contre le mur.
Quand je lui demande d'acheter des courges,
Elle accouche dans le champ.
Quand je lui dis d'acheter des aubergines,
Elle s'étrangle avec les tiges de la plante. »

19. *Le petit haricot* wang.

Le petit haricot *wang*
Donne des fleurs violettes.
Ma nièce est donnée en mariage à la famille de la sœur de ma mère.
« Merci à grand-papa pour son présent d'une malle rouge ;
Merci à grand'maman pour sa paire de souliers brodés ;

(1) Onomatopées analogues à notre *zim boum boum*.
(2) Azerole.

Merci au frère pour le don de deux cloches en or et en jade ;
Merci à la belle-sœur pour une jupe rouge et une tunique doublée de vert. »
Le grand-papa, apprenant l'arrivée de sa petite-fille,
Va la recevoir, appuyé sur un bâton.
La grand'maman, apprenant l'arrivée de sa petite-fille,
Va la recevoir, le dos voûté.
Le père, apprenant l'arrivée de sa fille,
Va la recevoir, la pipe à la bouche.
La mère, apprenant l'arrivée de sa fille,
Va l'accueillir, non sans avoir épousseté les chaises.
Le frère aîné, apprenant l'arrivée de sa petite sœur,
Jette sa composition littéraire pour aller la recevoir.
Le frère cadet, apprenant l'arrivée de sa grande sœur,
Jette son cartable pour aller la recevoir.

20. *L'opium.*

Opium ! ô opium !
Trois pipes avalées, et tu te sens revivre, ô fumeur !
Ce ne sont pas tes parents qui t'ont donné cette habitude,
C'est toi-même qui t'es brisé les jambes avec la pierre que tu as ramassée.

21. *Chanson des doigts.*

Je t'enlève le majeur,
Et te donne 50 coups;
Mais 50 n'est pas chez lui.
Alors je te donne 60 coups ;
60 n'est pas chez lui.
Je te donne 70 coups;
70 n'est pas chez lui.
Je te donne 80 coups ;
80 n'est pas chez lui.
Je te donne 90 coups ;
90 n'est pas chez lui.
Je te donne 100 coups ;
Ta vieille maman arçonne.
Elle a enfin trois livres de coton.
Puis elle achète un bol de grandeur moyenne,
Dont elle se sert le jour pour manger,
Et la nuit pour uriner.

22. *La lune.*

La lune brille, éclatante.
Monté sur le cheval, on brûle de l'encens.
La grande sœur Lou est brûlée.
Ce qui fait mourir de chagrin la tante Teou.

23. *Autre chanson des doigts.*

Le pouce cuit le riz ;
L'index cuit la viande (1) ;
Le majeur vient remplir la soupière ;
L'annulaire active le feu,
Et l'auriculaire mange le tout.

24. *Les azeroles.*

Des *chan lin ko*
Tombés dans la rivière,
Les uns flottent,
Les autres s'enfoncent.

25. *L'étudiant.*

Un petit étudiant
Travaille le soir jusqu'à minuit.
Il se lève le matin, réveillé par le chant du coq.
En son cœur il désire franchir la Porte du Dragon (2).

26. *La fiancée.*

Le petit Hai Hai (3),
Monté sur un cheval blanc,
Un fouet à la main,
S'en va joyeusement.

---

(1) A comparer avec l'historiette suivante de chez nous : le premier va à la chasse, le second tue un lièvre, le troisième le fait cuire, le quatrième le mange, et le cinquième lèche le plat, lèche le plat.
(2) Réussir à l'examen.
(3) Nom qu'on donne à un tout petit enfant.

Il arrive, enfin, à la maison de ses beaux-parents ;
Ils ne sont pas chez eux.
Le vent soulève le store et lui fait voir sa fiancée :
Visage blanc comme le fard !
Cheveux noirs ! Elle a
Un bracelet d'or pesant 18 taëls !
Un bracelet de jade garni de fleurs !
Une paire de beaux petits pieds effleurant le sol.
« Je dirai à mes parents, pense Hai Hai,
De vendre notre héritage pour me la faire épouser. »

27. *Le mandarin.*

Il est monté sur un cheval blanc dont la selle est brodée.
Les yeux de la multitude sont fixés sur lui.
Qui peut être ce glorieux personnage ?
C'est un étudiant devenu mandarin.

28. *L'étudiant.*

Le soleil qui se lève ne paraît qu'un point rouge.
Mon maître enfourche un cheval ; moi, je chevaucherai un dragon.
Mon maître, grimpé sur un cheval, voyage dans les rues ;
Moi, à l'aide du dragon, je monterai dans les nues.

29. *De combien de pieds la porte de l'enceinte est-elle haute ?*

— Combien de pieds de hauteur a la porte de l'enceinte ?
— Elle a 820 pieds de haut.
— Donnera-t-elle passage à trois mille soldats et chevaux ?
— Ils passeront s'ils ont de l'argent. Sinon, il leur faudra un grand couteau.
— Quel couteau ?
— Le couteau du printemps et de l'automne [1].
— De quel printemps ?
— Du printemps où il pousse de l'herbe.
— Quelle herbe ?
— L'herbe dite « fil de fer ».
— Quel fer ?
— Le fer des marmites.

---

(1) Couteau à manche dont se servait Kouan kong.

— Quelle marmite ?
— La marmite à deux taëls.
— Quel taël ?
— Le taël marqué sur la tige d'une balance.
— Quelle balance ?
— La balance de Kouan-yin (1).
— Quel *kouan* ?
— Celui de Tso-mou-kouan (2).
— Quel *tso* (3) ?
— Deux grands *tso* de fumier de poule.
— Frappons le tambour et franchissons la porte.

30. *Tourner le moulin.*

Je tourne le moulin durant 24 heures,
Ou je pile le riz parfois plus de vingt et une heures.
Lorsque je suis au lit,
La *p'o p'o* (4) m'appelle pour chauffer la marmite.
J'ouvre la fenêtre et regarde au dehors :
La lune n'a pas encore cessé d'éclairer !
Il est trop tôt, certes, pour chauffer la marmite.
La marmite est vaste
Et contient une grande quantité d'eau.
Le bois ne s'enflamme pas, tant il est humide.
Le *kong kong* (5) veut manger du riz blanc ;
La *p'o p'o*, du gâteau fait de riz cuit à la graisse ;
Mon beau-frère et ma sœur, eux, veulent un gâteau de riz gluant.
Tout cela m'embarrasse bien.
Hélas ! Papa, maman et vous, mon frère,
Si dans trois jours vous ne me laissez pas me reposer quelque peu,
Je me pendrai à la poutre et j'irai voir le dieu des enfers.
Ainsi je serai débarrassée de tous les ennuis qui m'assaillent en ce monde.

31. *Ne pas médire.*

Je ne m'occupe
Ni des droits de la famille Tchang,
Ni des torts de la famille Li.

---

(1) Balance pour peser les actions humaines.
(2) Pic célèbre.
(3) Caisse à balayures.
(4) Mère du mari.
(5) Père du mari.

32. *Le mariage d'une fille.*

L'herbe *tsien-kang* est pointue aux deux bouts ;
Un palanquin, décoré, attend devant la porte.
Sanglotant trois fois, le père dit : « Faites-la monter dans le palanquin. »
La mère pleure: « Ô ma fille ! ô ma fille! ô ma chère fille ! »
Le frère se lamente : « Ô ma sœur ! ô ma sœur! ô ma chère sœur ! »
La femme du frère ajoute, les yeux larmoyants : « Ô diable qui troublais la famille ! »
« Je troublais tout, répond la mariée, mais je désire partir dans de bonnes conditions. »

33. *La culture du pêcher.*

Sur le terrain du Sud-Est vit un pêcher ;
La petite sœur l'arrose avec l'eau puisée par le grand frère.
Le pêcher, ainsi soigné, a bien fructifié.
Les jeunes gens vendent leurs pêches pour le mariage du frère.
L'épouse du frère est très habile !
Elle achève une ceinture en dix jours.
Le frère se met en colère
Et ferme les portes pour battre sa femme.
La sœur qui regarde, par la fente de la porte,
Lui crie : « N'as-tu pas honte, frère ?
Ne vois-tu pas que tu bats l'oreiller, au lieu de frapper ta femme ? »

34. *La fille délicate.*

Les moineaux volent à travers l'espace,
Papa nous a écrit de King-tcheou,
Pour nous engager à ne pas battre sa fille délicate et gracieuse ;
Car c'est une fleur que le vent emportera dans une autre famille.

35. *La culture des fleurs.*

Les plantes à fleurs *teng-tchang*
Sont placées le long du mur.
A côté de ma maison, est la vieille dame Tchao,
Qui a élevé une brave fille
Sachant faire de jolis souliers.
Donnée, comme concubine, à un mandarin,

Elle dit : « Maman ! je veux
Que tu me cèdes une fleur en or, alliée à une autre en argent.
Papa ! Je veux
Que tu me fasses beaucoup d'ornements de tête.
Ma belle-sœur, tu me feras
Douze paires de souliers rouges.
Grand frère, tu me conduiras
Sur un cheval blanc jusqu'au sommet de la pente. »

36. *Les fils du dragon et du phénix.*

Le dragon donne le jour à des dragons,
Le phénix enfante des phénix,
Les ratons, en naissant, savent creuser des trous.

37. *Les grands pieds.*

Celle qui a de grands pieds
Est une heureuse dame ;
Celle qui marche en piquant le sol avec ses pieds minuscules
Est une diablesse destinée à faire périr sa famille.

38. *L'abeille* (1).

Ong ! Ong ! La petite abeille
Vole dans la chambre de ma sœur aînée.
« Consentez-vous au mariage, ma grande sœur ?
On vous offre du fard rouge porté par un bœuf,
Et aussi du fard blanc porté par un cheval,
Avec de gros paquets de soie brochée, portés par un éléphant. »

39. *La prune acide.*

Feuilles de légume vert foncé,
Feuilles de légume amer ;
Papa et maman m'ont élevée, moi, fille unique,
Pour ne me marier ni à la famille de l'Est,
Ni à la famille de l'Ouest,
Mais à celle du village de la prune acide.

---

(1) L'entremetteuse du mariage.

A mon arrivée, les pruniers fleurissaient ;
A mon retour, ils fructifieront abondamment.

40. *Établissement d'une fille.*

Le petit banc
A un support en terre.
Sur le sol est un vase aux fleurs épanouies.
La sœur aînée, qui a des sous, cueille une fleur et la place sur sa tête.
La sœur puînée, qui n'en a pas, attend sa maman.
La maman va dans la rue
Pour acheter une épingle de tête en or.
Le papa va dans la rue
Pour se procurer une épingle de tête en argent.
Le frère achète du fard ;
Et la belle-sœur des fleurs.
Ainsi une fille est dotée.
Le frère aîné fait monter sa sœur dans le palanquin décoré,
La belle-sœur l'accompagne jusqu'au temple du Dragon jaune.
On porte de gros drapeaux ;
On tire des coups de canon ;
Ou, li, ou, long ! On souffle dans la grande trompe.

41. *Le paysan sot et vaniteux.*

Dans une maison de thé, située à 10 *li* de Ta-pan k'iao,
Il est un notable nommé Sou.
Sa tête est recouverte d'une toque
Ornée de corail.
Son corps est enveloppé dans une veste, de 2 pieds et demi,
Garnie d'un jeu de boutons en argent.
Son pantalon est de soie unie ;
Sa ceinture a, sur le devant, une grande poche en cuir.
La montre qu'il porte au bras gauche est en or ;
Sa main droite tient une pipe en ivoire.
Assis sur un tapis, il joue de l'argent.
Devant lui est étalé un tas de billets.
Sous une tasse et dans une assiette en porcelaine,
Sont les trois dés en ivoire qu'on agite.
Malheureusement les dés, au lieu de donner 1, 3 et 5,
Présentent les chiffres 2, 4 et 6.
Ayant perdu bon nombre de billets de banque,

Notre homme change de métier et va jouer aux cartes.
Mais il tire au hasard le *siao sseu fou ta wou* 小四符大五.
Et doit donner 3 piastres 60 à celui qui tient le *pao tseu* 包子.
Ce métier ne lui étant pas favorable,
Il va enseigner les enfants.
Mais il ne connait pas les mots *touan ki tch'ou* 斷機杼 (1).
Et il écrit comme un charlatan qui trace des talismans.
Ce métier étant trop difficile,
Il va paître les cochons.
Ayant laissé ses cochons pénétrer dans un magasin de soie,
Le commerçant l'injurie : « Cochon malade ! »
Un cochon qui entre, c'est un présage de pauvreté !
Il a donc eu tort d'arriver chez un autre avec ses cochons.
Puis il envahit, avec son troupeau, une maison de thé
Et paie une piastre soixante d'indemnité.
Que fera-t-il ? Ouvrira-t-il une fumerie d'opium ?
Il devient coiffeur. Son premier client est barbu !
Hélas ! Tous les métiers lui sont défavorables.
J'ai peur qu'il ne vende publiquement sa femme, pour quelque temps.

42. *La plainte de l'épouse.*

Le petit banc de bois
A son support en terre.
Mon père a pris un gendre,
Qui se livre à la débauche.
Il boit de l'eau-de-vie,
Il joue de l'argent
Jusqu'à minuit,
Sans songer à son épouse qui l'attend.

43. *Chanson des fillettes.*

Dans une vallée rocheuse, semée de fleurs, vit une famille.
Elle a élevé des fils capables d'écrire
Et des filles qui savent broder.
La sœur aînée brode la plante *ling tche* (2),

---

(1) Phrase du *San tseu king* (Livre des phrases de 3 caractères), qui veut dire « briser le métier et la navette à tisser » (Histoire de Mencius).

(2) Plante qui rend immortel celui qui la mange.

Et la seconde des pivoines.
La troisième, seule, ne sachant rien faire,
File du coton dans sa petite chambre.
Elle échange le coton filé contre de l'argent,
Et le donne à son frère qui se marie.
Mais l'épouse du frère, qui n'est pas très bonne,
Marie sa belle-sœur dans le hameau Mei-tseu.
La pauvre fille doit aller puiser de l'eau très loin,
Et laver les légumes dans la rivière profonde.
Frappant le sol de ses petits pieds, elle injurie l'entremetteuse.

44. *La famille.*

Un œuf peut avoir deux jaunes,
Et une mère enfanter cinq fils.
L'aîné sera premier ministre à la cour ;
Le second, directeur du personnel ;
Le troisième, comte au Hou-pei ;
Le quatrième, gouverneur de Kieou-kiang ;
Le cinquième, qui est encore trop jeune,
A été reçu le premier à l'examen impérial.
Dans le gynécée, la mère a encore une fille
Que Sa Majesté l'Empereur régnant a choisie pour son palais de Tchao-yang.
Ah ! il y a trente ans, j'ai fait un songe :
Le feu brûlait la robe impériale et rougissait tout mon salon (1)

45. *Les sites du Yunnan* (2).

I

Le grand *p'eng* (3), grâce à ses ailes, vole très haut ;
Il s'arrête un moment au pont de Chouan-long,
Puis se baigne devant celui de To-cheng.
Une de ses plumes tombe à la gare,
Un Japonais la ramasse
Et l'emporte dans son pays pour l'étudier.

---

(1) Passage peu clair et qui signifie, disent les Chinois, que toute la famille vivra près de l'empereur.

(2) A comparer avec la chanson des 36 rues de Hanoi. Cf. E. Nordemann, *Chrestomathie annamite*, p. 116-118 ; A. Chéon, *Cours de langue annamite*, 2e éd., p. 311-313.

(3) Oiseau fabuleux. Entendre son cri, la nuit, est présage de mort.

Les Annamites fabriquent des chapeaux de paille
Et en offrent à la Chine comme tribut ;
Ces chapeaux donnent de la chaleur en hiver
Et de la fraîcheur en été.
A la Chine, qui ne connaît pas même tous ses trésors,
Les Annamites, sans tenir compte de la longueur du chemin, viennent offrir un chapeau.

II

Moi, je suis né dans une riche famille,
Qui recevait annuellement, en redevance, 10.000 *tan* [1] de paddy.
Quand je n'étais qu'un enfant, d'un pied et demi de haut,
Mes parents m'envoyaient à l'école.
Comme je craignais les punitions corporelles,
Je jetai mes livres et m'en fus flâner.
Je marchai, je marchai,
Et parcourus ainsi tout le Yunnan.
Entrant par la grande porte de l'Ouest,
On trouve la résidence du sous-préfet de Kouen-ming.
L'arsenal touche l'hôtel des monnaies, et,
A Hai-sin t'ing, les poissons sont innombrables,
Nourris qu'ils sont par les sots et les niais.
Les maisons de Chouei-yue hien sont occupées par la troupe.
A la bibliothèque on a annexé le musée.
Eul-ngo hien est un atelier de photographe,
Dont le travail est passable.
Hai-tseu pien est surtout occupé par de grands restaurants.
Qui font de la cuisine chinoise et étrangère.
Maintenant on y a construit une route.
Les condamnés sont logés à San-kia ts'ouen.
Tout près de là, les élèves officiers apprennent l'art de la guerre.
On navigue, sur le lac, en partant de Tchouan-t'ang.
Les gâteaux de Ho-siang leou sont faits avec de la farine.
Sur le terrain du yamen du *fou-t'ai* on vend de vieux vêtements.
On modèle des statues à Sin-long kai.
Pour engager des coolies, il faut aller à Leang-tao kai.
Si-yuan kai est habité par des cordonniers,
Et l'on achète des vêtements neufs à Fou-tchao kai.
A Wen-miao kai, on fabrique des calottes,

---

(1) Le *tan* vaut 10 boisseaux.

Et l'on grave des sceaux sur l'ivoire.
A Chou-yuan kai sont les colleurs d'estampes.
Vis-à-vis du T'ou-tchou miao, se dresse une imprimerie.
Près du Tcheng-houang miao, s'étalent divers commerces.
On y voit un bazar splendidement construit.
A Wou-houa chan, autrefois, on étudiait l'antiquité,
Et le 15 du huitième mois, on y jouait au *mo yu tchou* 摩玉柱;
Actuellement, c'est la résidence du maréchal,
Et l'on y a construit une belle maison de forme européenne.
Les militaires y battent leurs tambours
Et y font résonner leurs clairons.
A Yuan-t'ong sseu, les condamnés aux travaux forcés
Pleurent sous le poids de leurs charges de briques crues.
Le dentiste Kouang Ya-houen aurifie les dents.
Le bureau de la solde est à Mai-sien kai.
Vers la porte du Nord sont des terrains vagues ;
Le palais du maréchal s'y dresse splendide.
Lo-fong kai renferme nombre de prostituées,
Et le jardin de Tong-king fong, des bêtes féroces.
A Ma-che k'eou on ne voit que des tailleurs.
L'hôtel Kao-teng est bien le plus beau de la ville.
Ying-seng t'ang est une grande pharmacie.
L'orfèvrerie Pao Tcheng fabrique des bracelets en or.
Ta-ki tsiang est une importante pâtisserie.
Wou-pen t'ang vend des livres.
Le cinématographe Ta-che kai a été fermé par ordre de la police.
Son voisin est une imprimerie officielle.
La banque Tche-pien fabrique de la monnaie fictive ;
Houa-fong leou est une grande maison de thé,
Qui compte trois étages.
Le trésor provincial se trouve au San-pai-fan.
L'hôtel Kong-ngan traite bien les voyageurs ;
Il renferme, encore, un atelier de photographe.
Monsieur Pao Ho-che devine bien le sort.
A Ta-nan kai, habitent surtout des marchands de soie.
Yun-hiang tchai débite des aliments salés et
Les magasins pékinois y vendent de l'étoffe *ngai-kouo*.
Il faut aller à Tseu-yu leou quand on veut se procurer des pilules.
Dans la rue de la grande porte de l'Est il y a des marchands de curios.
A Tchou-tsi kai on vend des cochons et des chevaux.
La résidence du grand trésorier est devenu le quartier général de la gendarmerie.
La banque Fou-tien produit abondamment de la monnaie de papier.

Houa-cheng tien fabrique des souliers en cuir et
Wang-yang t'ong a des emplâtres qui font disparaître les enflures.
Au théâtre Kiun-wou t'ai, l'acteur Lou Hiang-pou
Joue admirablement les rôles de femmes ;
Chouei Sien-houa sait lancer des œillades ;
Le visage de Tchou Pa-yin est passable.
Kao-chan p'ou touche la porte du Sud.
Les musulmans de la rue Chouen-tch'en ne mangent pas de porc.
A San-che kai, il y a quelques gros marchands de riz
Qui décortiquent le paddy avec des machines.
La compagnie Nang-yang hiong-ti fabrique des cigarettes
Pour empêcher l'Angleterre et l'Amérique de nous prendre notre argent ;
La compagnie Ya-si-ya est en train d'appeler des actionnaires ;
Ses cigarettes se répandent dans toute la ville.
Kin-ma et Pi-ki sont deux arcs de triomphe.
Le jardin public est joliment construit :
A l'intérieur s'est installé le commissaire de l'industrie,
Tout à gauche de la compagnie d'irrigation.
On a planté là d'innombrables belles fleurs et des plantes rares.
Les chemins y sont bordés de bambous taillés,
On y bat le tamtam dans le théâtre Yun-houa.
Dans le théâtre Hing-ming-che, on représente des pièces nouvelles.
L'acteur Chouan Yen-fei joue le *san mai wou* (1)
Avec une habileté remarquable.
La vieille pharmacie Che-tcheng-chen
Fabrique elle-même ses poudres, ses emplâtres et ses pilules.
Les magasins européens se prolongent jusqu'à Sin-tcheng p'ou.
Là, on importe des produits étrangers.
Les Cantonnais sont particulièrement habiles.
L'hôpital Houei-tien fait la charité.
Les Annamites vendent des porcs rôtis.
Les prostituées de Cha-ki-hang cherchent de la clientèle,
N'ayant pas d'autre moyen de gagner leur vie ;
Demandons vite au Gouvernement de les soulager.
Au champ d'exercices du Sud, on écoute les chanteurs,
Et la propagande protestante y envoie ses prêcheurs.
Sous la tente d'un comédien, qui bat le tambour,
Paraît soudain une bête sauvage.
Les devins y pronostiquent parfois le sort avec des caractères ;

(1) Fait l'acrobate

Les physiognomonistes y étudient l'avenir sur le visage des gens.
Le terrain est préparé pour la construction d'une route ;
Plus tard, les vagabonds n'auront plus de lieu de réunion.
A Tchou-che k'iao, les entrepôts sont nombreux.
La compagnie d'irrigation a cédé son local à la police.
Cette rue est devenue un point de réunion pour ceux du Sseu-tch'ouan,
Qui achètent les produits des montagnes pour les envoyer dans leur province.
Une grand'route passe à côté du temple de Tsai-kong.
La porte Siao-nan men est du genre moderne.
De cette porte, on va directement à la gare.
Près du pont To-cheng se dresse la poste chinoise.
Là aussi les étrangers ont édifié un hôtel.
Yun-kin che-tch'ang n'est pas très mal établi ;
On y voit au dedans une infinité de femmes publiques,
Qui se parent agréablement pour séduire les passants.
Les femmes de la première catégorie coûtent 5 piastres 50 par nuit,
Celles de la catégorie moyenne, 3 piastres 60.
Seules, celles de la catégorie inférieure, sont vraiment malheureuses :
De plusieurs semaines, parfois, elles n'ont pas un seul client.
Savez-vous pourquoi le Gouvernement poursuit ces femmes ?
Parce que ces malheureuses sont nuisibles aux mœurs.
Dès qu'on affichera l'ordre de licencier ces maisons,
Ces femmes seront épousées par de braves gens.
. . . .

III

Filons le long du chemin de fer.
Kouan-tong produit des turbans de soie ;
Là, ce sont les femmes qui tuent les porcs.
La houille de K'o-pao ts'ouen est de bonne qualité ;
Le jardin d'essai est organisé selon les conceptions modernes.
Tch'eng-kong est situé à 40 *li* de Yunnan fou.
La sous-préfecture de Yi-leang cultive des patates.
Les hôtels de A-mi tcheou reçoivent convenablement les voyageurs.
Lou-nan tcheou produit des betteraves jaunes,
Et Tchou-yuan, dans le Mi-lo, nous donne du sucre.
Kouang-si tcheou est renommé pour ses poissons
Et la sous-préfecture de Che-tsong, pour son gros maïs.
Tcheng-kiang fou prépare des poissons salés
Et Tsing-ning vend beaucoup d'œufs.
Les filles de Sin-hing sont autant réputées que l'étoffe de Ho-si.
La poterie de Ning-tcheou verdit quand on la chauffe,
Les très belles filles viennent de Lin-ngan fou.

Les fourneaux à opium de Kien-chouei et de Pei restent très appréciés.
Che-p'ing donne du fromage de haricot séché,
Et T'ong-hai, surtout de la saumure.
Mong-tseu et Ko-kieou sont en train de construire des voies ferrées,
Les miséreux vont travailler aux mines.
Le *chan-ts'i* vient de K'ai-houa fou,
Les épidémies à Kiang-wei sont vraiment redoutables.
Les pipes viennent de Kouang-nan fou.
A Ho-k'eou on descend de wagon pour entrer en terre étrangère.
. . . .

IV

Voyageons du côté de l'Ouest.
Les gros oignons de Ngan-ning tcheou sont appréciés avec la viande rôtie.
Pour aller à Kouen-yang, il y a 120 *li* de parcours sur le lac,
Les rizières à Yuan-kiang tcheou donnent deux récoltes par an.
A Si-ngo hien, on fabrique des fourneaux portatifs,
Et à Sin-p'ing, des mesures de capacité.
Pour boire du bon thé, il faut aller à P'ou-eul fou,
De Sseu-mao viennent des pipes en terre.
Lou-fong exporte de l'excellent vinaigre.
Les puits de Heou et Hei donnent du sel.
Dépassant Kouang-t'ong, on arrive à Tch'ou-hiong fou,
Puis à Lao-tcheou et Ta-yao, régions dont les mœurs sont paisibles.
On fabrique à Tchen-nan tcheou des *yue-ts'ing* (1).
De Yunnan hien vient le *pa-t'ou-lou*.
Dépassant King-tong, Mong-houa, Chouen-ning fou,
Tchao-tcheou et Hong-ngai, on atteint Mi-tou,
Ta-li fou fut autrefois occupé par Tou Wen-sieou.
A la foire annuelle de cette région sont exposées des pierres précieuses,
Yong-tch'ang exporte des objets de jade,
L'administrateur de la région de l'Ouest réside à T'eng-yue.
Et les fourrures viennent de Li-kiang.
. . . .

V

Passant par Tong-tch'ouan et Lang-k'ong,
On arrive à Pin-tch'ouan et Kien-tch'ouan.
Il faut citer Yong-pei pour son tabac,
Et Ting-yuan hien, qui produit des théières en cuivre.
Fou-min hien donne du riz gluant.

(1) *Yue ts'ing*, instrument de musique à quatre cordes qui ressemble à la guitare.

Quarante *li* plus loin, on arrive à Pan-k'iao.
On cite Song-ming tcheou pour sa production de tabac.
Siun-tien tcheou exporte le *kao-mien* (vermicelle).
Tchang-yi et Ni-long sont des régions misérables.
Les œufs sont très bon marché à K'iu-tsing fou.
Les habitants de Lou-leang élèvent nombre de poules.
Siuan-wei exporte des jambons appréciés.
L'usine de K'iong-chan fabrique des sapèques.
Le portique P'ing-yi est splendide.
Pour manger du chien, il faut aller à Tchao-t'ong fou.
A Ta-kouan, on cuit la viande avec des aulx.
Le pont de fer de Lao-wa-tang a des chaînes cassées.
Le maïs de Tchen-hiong tcheou sert à engraisser les porcs.
Nieou-kiai et Ko-kouei sont connus à présent.
Les barbares de Yong-chan sont séparés de nous par le Kin-ho (1).
La préfecture de Lou-tien dépasse les 13 autres par sa beauté.
K'iao-kia t'ing fabrique le sucre rouge.
Hiu-kiang hien est une porte du Yunnan, ouverte sur le Sseu-tch'ouan.
Nous avons suivi le bord du Kin-ho et arrivons enfin
A Tong-tch'ouan qui produit une excellente étoffe noire qu'on vend à Yunnan fou.

46. *Le* chan-man.

Le *chan-man* ne perd pas ses feuilles.
La tisane de *ti-man* produit de la chaleur.

47. *Les huit choses renommées.*

La province du Yunnan possède huit choses renommées :
Le marbre de Ta-li, orné de splendides paysages ;
Le thé de P'ou-eul, dont on ne se rassasie jamais ;
Nombre de pierres précieuses d'une valeur inestimable ;
Le cuivre blanc, pareil à l'argent, et rare en ce monde ;
Le *tong-tch'ong hia-ts'ao* (2) et le *king-mien ts'ao* (3) ;

---

(1) Kin-ho, cours supérieur du Fleuve Bleu.

(2) Le *tong-tch'ong hia-ts'ao* 冬蟲夏草, d'après le *Ts'eu yuan* 辭源, est une espèce de champignon rare. Il naît, dans la terre, des cadavres de grillons ou de courtilières. En hiver, il pousse des racines ; en été, le champignon grandit, les cadavres des insectes pourrissent et lui servent de nourriture. Le champignon atteint 4 ou 5 *tsouen* de longueur. Sans tête, il est gros en bas et fin vers le haut. Il est de couleur brune. C'est un médicament.

(3) L'herbe « face de miroir ». Inconnue. Un médicament, disent les Chinois.

La résine de pin, qui, après mille ans, se transforme en *fou-ling* (1),
Et ce dernier, qui, après mille autres années, devient l'ambre rare et cher.

48. *Chanson des enfants pour demander la pluie.*

Au K'ouen-ming, quand la pluie se fait désirer, les enfants, tête et pieds nus, trois baguettes d'encens dans les mains, forment des processions et vont dans les rues en chantant :

Nous prions le Ciel de nous donner la pluie.
Que, de concert, le vent violent et les averses arrivent !
Le Ciel nous accable de sécheresse. Que faire ?
Nous mourrons tous de faim, si la récolte manque.
Levons nos petites mains, enfants, et saluons l'azur.
La pluie torrentielle va tomber.

Après chaque couplet, les enfants se mettent à genoux ou se prosternent sur le sol.

III

CHANSONS VILLAGEOISES.

I

— L'herbe du « cheval fatigué » (2) a de longues étamines.
Mais d'où viennent ses racines ?
J'ai déjà parcouru au moins treize provinces,
Les chants villageois qui sortent de ma bouche sont classés parmi les premiers.

— Si vous voulez chanter des chants villageois, venez avec moi ;
J'arrangerai adroitement la chose, là-bas.
Les prix en or et argent du concours sont déjà prêts.
Allons, commencez et chantez un couplet.

— Un fil de soie est suspendu au flanc de la falaise.
Puisque vous êtes artiste en matière de chant, chantez !
Oui, si vous êtes si habile, commencez donc pour voir un peu !
Dans le cas contraire, ce n'est pas la peine de chanter.

— Nous sommes séparés l'un de l'autre, par un ravin et une falaise,
Qui vous empêchent de venir jusqu'ici,
Et moi d'aller vers vous.
Voulez-vous commencer un chant villageois que vous jetterez de ce côté ?

---

(1) *Fou-ling* 茯苓, espèce de champignon qui naît dans les forêts de pins ; il devient gros comme le poing. Son enveloppe est noire et rugueuse. Sa chair est blanche avec des parties rougeâtres.

(2) Herbe *chen-ma ts'ai* 苦馬菜 dont sont friands les lapins et qu'on donne à manger aux chevaux fatigués, d'où son nom.

— A peine l'amant a-t-il fini son chant que l'amante commence le sien.
Ils sont comme le fil de soie que retient l'aiguille à broder.
Si vous êtes pareille à l'aiguille à broder, marchez devant ;
Et moi, le fil de soie, je suivrai vos traces.

— Je ne veux plus traverser ! Je ne veux plus traverser !
Voulez-vous chanter un morceau que vous lancerez vers moi ?
Ce que j'espère vivement, c'est que nos cœurs s'accorderont ;
Alors, j'entrerai dans votre petit jardin, d'un seul saut.

2

Je vois de loin la petite sœur debout qui s'agite.
Ses seins menus ressemblent à deux pêches.
Si vous étiez une pêche magique, je vous cueillerais ;
Si vous étiez une fée, je vous emporterais.

Du ciel, des gouttes de pluie tombent sur la terre et je crains de glisser.
Je vois de loin la petite sœur qui retourne chez sa mère.
Elle est coiffée d'un chignon sombre comme le nuage noir.
Elle porte dans les bras un petit enfant.

Je vois de loin la petite sœur semblable à une fleur.
Elle est habillée de rouge ; sa tête est ornée de vert.
Puisque vous rentrez chez vos parents, je vous laisse partir ;
Je viendrai vous retrouver dans un moment.

Je vois de loin la petite sœur qui vient en suivant le chemin.
Je lui demande : « Où êtes-vous allée vous promener,
Que votre chignon est défait
Et que vos petits souliers sont à demi chaussés ? »

Je vois de loin la petite sœur qui vient vers moi en suivant le chemin ;
Je lui dis : « L'aiguille d'or de vos cheveux,
C'est moi qui vous l'ai donnée.
Pourquoi votre robe blanche vous sert-elle d'enseigne ? » (1)

Je vois de loin la petite sœur qui porte des souliers rouges ;
Elle s'approche doucement de moi, à petits pas.
« Vous allez vous promener au carrefour, lui dis-je ;
Allez-y seule, n'attendez pas un compagnon pour partir. »

---

(1) Pour aguicher les galants.

Je vois de loin la petite sœur ; elle n'est pas grande.
« Je viendrai embrasser votre cou, et vous, ma sœur, mes hanches.
Je me pencherai pour baiser votre cou.
Pour embrasser mes hanches, vous vous lèverez sur vos petits pieds. »

Je vois de loin la petite sœur dont les joues sont si joliment fardées.
Je la guette dans un chemin étroit,
Où nous pouvons passer l'un à côté de l'autre.
Elle avance alors devant moi, sans parler ; c'est une personne bien élevée.

Je vois de loin la petite sœur qui ressemble à une fleur.
Bien que n'ayant pas d'argent sous la main, je la regarde tout de même un peu.
Je suis en train de faire du fromage de haricot ;
Les résidus serviront à cultiver les fleurs.

Je vois de loin la petite sœur ; elle ne semble ni très forte, ni très robuste.
Pourquoi se fait-elle suivre par tant de jeunes gens ?
En voilà qui sortent, en voilà d'autres qui entrent :
On dirait des frelons qui viennent rendre visite à leur reine.

Je vois de loin la petite sœur habillée de bleu.
A cheval elle joue de la guitare et du tricorde.
J'ai l'intention de lui jouer quelques morceaux sur ces instruments.
Mais, si contourner une montagne est facile, traverser un cours d'eau ne l'est guère.

Je vois de loin la petite sœur vêtue de blanc.
Pourquoi portez-vous robe blanche et pantalon blanc ?
L'amant, quand il est ainsi vêtu, attire les aboiements des chiens ;
Mais la petite sœur, dans cet appareil, provoque l'attention des galants.

Je vois de loin la petite sœur qui descend la montagne.
Je lui demande : « De quoi n'êtes-vous pas satisfaite ?
Je voudrais me marier avec vous ; et vous, désirez-vous m'épouser ?
La bûche sèche qui est sous mon vêtement demande à servir. »

Je vois de loin la petite sœur blanche comme un nuage.
Malheureusement ses grands pieds n'attirent pas l'amour des hommes.
« Quand vos pieds, bien emmaillotés, seront devenus tout petits,
Si je ne vous épouse pas, qu'on ne me considère plus comme un homme ! »

Je vois de loin la petite sœur habillée de blanc.
Ses seins menus ressemblent aux deux poids de la balance.
Le jour, elle se laisse téter par son enfant,
Et la nuit caresser par son amant.

Je vois de loin la petite sœur habillée de bleu.
Son visage est blanc, et les fleurs de sa tête, très parfumées.
« Sur votre tête exposée au vent ne mettez pas des fleurs aussi odorantes ;
Leur senteur pourrait me griser. »

3

La lune, après son lever, est toute noire ; je m'écrie :
« Petit frère, écoutez-moi. Si vous ne me croyez pas sincère,
Je veux prononcer le serment solennel suivant :
« Que je meure ou que je sois considérée comme née anormalement ! »

La lune, après son lever, est toute noire ; je m'écrie :
« Petit frère, écoutez-moi !
Je veux bien partir avec vous,
Mais je crains que vous ne me soyez pas fidèle, plus tard. »

La lune, après son lever, est toute jaune.
Le rhinocéros regarde la lune, et vous, mon amie, votre amant.
Le rhinocéros regarde la lune, puis se tourne vers la mer :
Vous, petite sœur, en regardant votre amant, vous vous tournez vers votre chambre dorée.

La lune, après son lever, est éclatante de clarté ;
Elle éclaire la colline de Wou-houa [1].
La colline de Wou-houa abrite le gouverneur militaire du Yunnan,
Alors que le bas du pantalon de la petite sœur abrite deux pivoines.

La lune, après son lever, jette une grande clarté ;
Elle éclaire la forêt des plantes fleuries du jardin postérieur.
« Les fleurs de fève s'épanouissent deux à deux, le savez-vous, ma sœur ?
Et votre fleur qui va s'épanouir sera-t-elle double aussi ? »

---

[1] *Wou-houa* 五華, colline au milieu de Yunnan fou et sur laquelle est édifiée la résidence du gouverneur militaire.

La lune, après son lever, est toute blanche.
Ce sodomite, je le connais bien ;
Hier soir, encore, il vendait son corps,
Et cette nuit, il court déjà les filles.

La lune, après son lever, est très blanche.
« Je connais parfaitement votre famille,
Car j'ai passé la nuit chez vous.
Je n'y ai vu aucune natte, pas même un matelas de paille. »

La lune, après son lever, n'est pas claire.
Je vois la petite sœur qui retourne chez ses parents.
« Ah ! ma sœur, que je voudrais m'en aller avec vous !
Mais j'ai peur de la voisine, la tante Wan. »

La lune, après son lever, est toute jaune ; je m'écrie :
« Petit frère, écoutez-moi ! Allons habiter la même maison.
Ainsi, je n'aurai pas besoin de toujours penser à vous, ni vous à moi,
Et vous serez toujours à ma disposition. »

La lune, après son lever, est parfaitement ronde,
Encore une année qui vient de passer bien tristement.
Elle se pare et fait des préparatifs pour partir avec son ami ;
Elle passera chez lui quelques jours à teindre et à blanchir ses vêtements.

Le croissant de la lune, après son lever, est bien pointu,
Une poule d'or, en volant, passe sur la Montagne du Phénix.
La poule a passé en volant, et personne ne l'a vue.
Et moi, je ne vois pas, ma sœur, que vous partiez pour la promenade.

Le croissant de la lune, après son lever, est bien pointu.
Un nuage noir cache la moitié du ciel.
J'espère que le nuage noir laissera tomber une ondée,
Qui me retiendra ici, près de ma petite sœur, durant quelques jours.

4

Si chaud est le soleil, après son lever, qu'il ferait mourir l'homme.
J'espère que le ciel se couvrira de nuages.
Et je désire que ces nuages cachent en haut le soleil ardent,
En bas qu'ils protègent les hommes.

Le soleil, après son lever, rayonne sur toute la terre.
Je vois la petite sœur qui vient repiquer le riz ;
Elle se déchausse et pose ses souliers brodés sur la diguette de la rizière ;
Je vois ses pieds, à la peau si fine et si blanche, descendre dans la boue.

Le soleil se trouve juste au zénith,
Quel dommage que la jolie petite sœur vienne travailler pour les autres !
Elle aura, comme salaire, cinquante sapèques.
Bien que son travail dure tant que le soleil ne sera pas couché.

Le soleil ardent descend sur la pente, puis sur la falaise.
Mon mari qui est allé chercher du bois, n'est pas encore rentré.
Puisse-t-il être mort là-bas !
Ainsi je quitterai la *manne de balle de paddy* pour aller *dans la manne de riz* (1).

Le soleil qui descend glisse de pente en pente.
Après avoir lavé le riz à l'eau froide, on le verse dans la marmite.
Je voudrais vous retenir pour partager mon repas, mais il y a trop d'yeux :
Ce serait comme fermer la porte avec un tamis.

Le soleil qui descend glisse de pente en pente.
Quand le riz a été lavé à l'eau froide, on le fait descendre dans la marmite.
J'ai l'intention de vous garder une nuit ici,
Mais si j'ai des draps, je n'ai pas de couverture.

Le soleil ardent se couche à l'horizon, ainsi que les grands corbeaux.
L'ami va rentrer à la maison après avoir passé tout un jour au dehors.
Il monte d'un saut sur le cheval à selle dorée ;
Et, sur l'animal, il pleure de me quitter.

5

Les feuilles du cannelier, pointues, s'opposent deux à deux.
Avec mille difficultés je suis venu vous chercher pour nous amuser.
Pour que la lune soit pleine, il faut attendre le quinze de chaque mois ;
Mais nous, quel jour nous faudra-t-il attendre encore pour que nous nous retrouvions ?

---

(1) Quitter un mari pauvre pour un amant riche.

Combien les feuilles du cannelier sont pointues !
J'ai fait le tour des montagnes et des cours d'eau pour venir vous trouver.
Les autres sont réunis et se voient toute la vie,
Nous, nous ne sommes ensemble et ne nous voyons qu'un court instant.

Les feuilles du cannelier, pointues, s'opposent deux à deux.
Je suis à votre recherche, ma sœur, depuis l'année dernière.
Quel est le sommet de montagne que je n'ai pas franchi ?
Quelle est la pagode dont je n'ai pas consulté les baguettes divinatoires ?

Combien les feuilles du cannelier sont pointues !
Pour quelle date est votre mariage ?
Voulez-vous me dire la vérité,
Afin que je puisse vous faire cadeau d'une épingle de tête en ivoire ?

Les feuilles du cannelier, pointues, s'opposent deux à deux.
La date de mon mariage est fixée au douzième mois.
Sans faire de manières, venez partager le repas de noces ;
Mais je ne puis accepter votre épingle d'ivoire.

Combien les feuilles du cannelier sont pointues !
Je vous ai fait lanterner de jour en jour,
Je vous ai leurré de l'époque du repiquage à celle de la moisson,
Et de celle-ci au moment où l'on commence à semer les graines d'opium.

Le cannelier qui pousse sur la falaise de pierre a des fleurs.
Ces fleurs attendent l'arrivée de personnes nobles ;
Elles attendent l'arrivée de celles-ci pour fleurir ;
Si ces dernières n'arrivent pas, jamais elles ne s'épanouiront.

Le cannelier qui pousse sur la falaise de pierre a des fleurs.
Ces fleurs attendent l'arrivée de nobles personnes ;
Elles attendent l'arrivée de celles-ci qui les cueilleront ;
Mais pourquoi une fleur est-elle apparue avant l'arrivée de ces personnes ?

Le cannelier qui pousse sur la falaise de pierre a des fleurs.
Un vent violent les a fait tomber sur le sol.
Vous êtes, ma sœur, une fleur de cannelier dont le parfum se répand à mille *li* ;
Je suis, moi, l'abeille qui vient sucer le nectar de cette fleur.

Les feuilles du cannelier sont pointues et un peu arrondies.
Ma sœur, pourquoi ne me suivez-vous pas ?
Pour quelle raison ne venez-vous pas avec moi ?
Craignez-vous que je vous prive de vêtements ou de nourriture ?

Les feuilles du cannelier ont leurs deux faces bien lisses.
Ma sœur, de quelle maison êtes-vous le bouton en fleur ?
De quelle famille êtes-vous la demoiselle ?
Vous m'avez séduit à un point que mon cœur n'a plus de paix.

Les feuilles du cannelier sont très parfumées le 15 du huitième mois.
Le mariage de la petite sœur eut lieu un jour non propice :
Le père du mari mourut dès que la jeune femme entra dans la maison,
Et la mère décéda sitôt après l'arrivée de la jeune épouse au foyer.

6

J'accompagne la petite sœur jusqu'au bout du grand pont,
Et je m'arrête au bout du pont, pour regarder le rhinocéros.
Jamais l'eau limpide ne coule mêlée à l'eau trouble ;
Jamais les couples de plein air ne peuvent vivre ensemble jusqu'à la fin.

J'accompagne la petite sœur jusqu'à la porte du Nord ;
Là, je la saisis dans mes bras, car je ne veux me passer d'elle.
Soyons-nous fidèles ; imitons le pin et le cyprès éternellement verts,
Plutôt que les haricots qui changent de couleur.

J'accompagne la petite sœur jusqu'à la porte de sa chambre.
Comme elle ne peut me retenir, elle pleure amèrement.
« Hier, à cause de vous, j'ai été battue, me dit-elle ;
Mais j'aime mieux que mon corps souffre que de vous abandonner. »

J'accompagne la petite sœur jusqu'au coin de la cour,
Et je lève la tête pour contempler le ciel tout bleu.
Que le ciel laisse tomber une pluie torrentielle, et je pourrai
Retenir encore la petite sœur quelques jours pour nous amuser.

Je vous ai accompagnée, ma sœur, jusqu'à la Falaise des Cinq *li* [1],
Et vous m'avez promis de me faire cadeau d'une paire de sandales.
Nous avançons la main dans la main ;
Si ce n'était pour vous reconduire, je ne serais pas ici.

---

[1] Nom d'une montagne.

Je vous ai accompagné, mon chéri, jusqu'à la Montagne de la selle [1]
Et je vous serre sur ma poitrine ;
Je vous fais cadeau d'un éventail multicolore,
Avec lequel vous vous éventerez en marchant.

Mon chéri, je vous ai accompagné jusqu'à la Falaise de pierre [2],
Où vous m'avez offert un turban en gaze, et moi une paire de sandales.
Il vous a fallu de l'argent pour acheter le turban que vous m'avez donné,
Tandis que les sandales que je vous ai remises sont le travail de mes mains.

Ma chérie m'accompagne jusqu'à la borne marquant cinq *li* ;
Elle m'avait promis de m'offrir une paire de sandales.
Je sais qu'elle a fait cette promesse, mais l'a oubliée.
Les cailloux et le sable piquant trop mes pieds, je ne reviendrai plus.

7

La petite sœur est allée laver ses vêtements à la rivière,
Elle y a rencontré un monstre aquatique, qui a rampé sur son corps.
Je n'ai jamais entendu parler de choses aussi miraculeuses que celle-là,
Je n'ai jamais vu de monstre sachant violer les femmes.

La petite sœur est allée laver son tablier à la rivière ;
Ses dix doigts, bien pointus, se voient à la surface de l'eau.
Que quelqu'un boive l'eau où le tablier a été lavé,
S'il n'est pas atteint d'une maladie de langueur, le mal d'amour le guette.

La petite sœur, qui vient puiser de l'eau, se plaint de la hauteur de la margelle,
Son corps est fait de chair si tendre et si douce.
Si quelqu'un d'entre vous, mes frères, porte les deux seaux de la petite sœur,
Celle-ci, ce soir, ne lui fermera pas sa porte.

La petite sœur, allant puiser de l'eau, s'est amusée près du puits ;
Elle y a perdu une boucle d'oreille en or,
Si celui qui l'a trouvée veut la lui rendre,
Dès que j'aurai porté l'eau à la maison, je reviendrai m'amuser avec lui.

---

(1) Ma-ngan chan 馬鞍山, colline au Sud de la plaine de Yunnan fou.
(2) Nom de lieu.

La petite sœur, avec deux longs crochets, vient puiser de l'eau ;
Et ses deux mains, si petites, retiennent le fléau porte-charge.
Comme il restait, à la maison, plus d'une demi-jarre d'eau,
Ce n'est pas pour puiser de l'eau qu'elle est venue, mais pour s'amuser.

8

Au troisième mois, au troisième jour du troisième mois,
Trois petits poulets sauvages ont franchi la montagne en volant.
Les trois petits poulets sauvages sont passés ;
Deux se sont déjà accouplés, le troisième reste malheureusement seul.

Au troisième mois, au troisième jour du troisième mois,
La laine de mouton, très blanche, est propre à faire des couvertures.
Je n'aime pas la couverture en laine de mouton,
Je n'aime que le poignet de la petite sœur, plus blanc que la laine,

Au huitième mois, toujours le coq d'or chante tard le matin.
Mon pauvre coq, je te tuerai certainement :
Hier soir, j'avais mon amant ici, et tu as chanté trop tôt ;
Cette nuit, où j'étais seule, alors tu as chanté trop tard.

Au huitième mois, toujours le coq d'or est pressé de chanter.
Pauvre coq, tu ne le trompes pas, ni moi non plus ;
Car tous deux nous nous aimons passionnément d'amour.
S'il fatigue ses yeux à me regarder, je fatigue mon corps aux étreintes.

On passe joyeusement le huit du huitième mois.
Une jeune fille, sur sa couche, ne peut arriver à dormir ;
Elle écrit à son fiancé : «Venez vite m'épouser.
Nous aurons alors de joyeux moments sur le lit d'ivoire [1]. »

9

Les saules, sur les bords de la rivière, poussent par rangées symétriques.
La carpe, pour chercher l'eau, sort de son refuge.
Une belle jeune femme est déjà veuve.
Cette belle fleur s'épanouira sûrement au douzième mois.

---

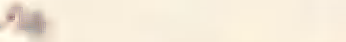
[1] Lit nuptial.

Les saules, au bord de la rivière, poussent par rangées symétriques :
Allons en abattre un qui nous servira de barque pour traverser l'eau.
Si le tronc abattu est large et fort, il servira à passer mille soldats et chevaux ;
S'il est petit, au contraire, il ne servira qu'à faire passer l'amoureux.

Les saules, au bord de la rivière, poussent par rangées symétriques.
Quand votre mari voudra vous battre, j'interviendrai :
S'il vous donne des coups, je viendrai vous protéger,
Car ce sont nos relations qui ont causé ce désaccord conjugal.

Les saules, au bord de la rivière, poussent par rangées symétriques.
Quand mon mari voudra me battre, vous n'aurez pas besoin d'intervenir ;
S'il me donne des coups, ne venez pas me protéger et me défendre :
Car celle qui a moulu le blé doit seule supporter la punition [1].

Les saules, au bord de la rivière, poussent par rangées symétriques.
Ne méprisez pas la petite sœur qui porte des chaussures de cuir !
Quand le jour favorable sera venu,
Elle enveloppera ses pieds d'étoffe blanche et chaussera des souliers brodés.



10

— J'appuie mes mains contre la grille et je pousse un premier soupir.
Je vois là-bas ma sœur aimée, dont la beauté est troublante ;
Ses sourcils harmonieusement arqués seraient bien difficiles à dessiner,
Son visage est ovale comme une graine de melon ; plus on le regarde, plus il semble joli.

— J'appuie mes mains contre la grille et je pousse le deuxième soupir.
J'apprends tout à coup que mon frère aimé va partir et je lui dis :
« Ne cueillez pas en route les fleurs fraîches que vous rencontrerez ;
Si vous traversez un cours d'eau, prenez garde. »

— J'appuie mes mains contre la grille et je pousse le troisième soupir.
Sœur chérie et aimée, pourquoi vous êtes-vous mise ainsi dans mon cœur ?
Je ne cueillerai pas les fleurs fraîches que je trouverai sur ma route ;
Quand je traverserai un cours d'eau, je saurai faire attention.

(1) Quand le vin est tiré, il faut le boire.

— J'appuie ma main contre la grille et je pousse le quatrième soupir.
Est-ce vous qui êtes venu frapper à la porte de la maison, hier soir ?
J'aurais bien voulu ouvrir la porte pour vous recevoir,
Mais je craignais d'éveiller l'attention des autres ; alors, que faire ?

— J'appuie ma main contre la grille et je pousse le cinquième soupir.
Oui, c'est moi qui vins frapper à votre porte hier soir ;
Mais de mes propres oreilles j'ai entendu parler quelqu'un qui était déjà là,
Alors je suis retourné, désespéré, chez moi.

— J'appuie ma main contre la grille et je pousse le sixième soupir.
Ô mon doux amant, combien peu vos paroles méritent d'être écoutées !
Vous avez entendu quelqu'un qui s'amusait chez moi, dites-vous ? Pourquoi ne pas attendre ?
Je serais allée ouvrir ; vous seriez entré et auriez constaté si la chose était vraie.

— J'appuie ma main contre la grille et je pousse le septième soupir.
Ma douce amante, je ne veux pas croire ce que vous venez de dire,
Je ne suis pas votre mari, il est vrai ; nous ne sommes qu'un couple de plein air [1],
Mais qui voudrait rendre plus durable son union.

— J'appuie mes mains contre la grille et je pousse le huitième soupir.
Mon ami bien doux, je ne veux pas entendre ce que vous dites ;
Quoique nous ne soyons pas mari et femme, nous devons être fidèles
Et travailler à resserrer nos liens de couple de plein air.

— J'appuie mes mains contre la grille et je pousse le neuvième soupir.
Je viens vous faire mes adieux, ma sœur, car je pars ce soir.
Si je vous ai offensée, ma chère amie, oubliez-le ;
Ne pensez qu'à notre affection passée.

— J'appuie mes mains contre la grille et je pousse le dixième soupir.
Je viens d'apprendre que mon amant va bientôt partir ;
Vite, que je lui offre un repas d'adieu où, face à face, nous boirons de l'alcool,
Manifestant ainsi un peu de l'affection qui nous unit.

---

[1] Couple illicite. *Chông đường vợ xá*, « époux de grands chemins », disent les Annamites.

II

La porte du temple du génie tutélaire s'ouvre les premier et quinze de chaque lune.
On y voit, de chaque côté, des satellites à tête de bœuf ou de cheval.
Le juge de l'enfer tient à la main le livre de nos destins,
Et le petit démon, la plaque de réclamation des âmes des trépassés.
Sur celle-ci on lit : « Arrêtez de suite la prostituée. »
On m'a conduite au palais du roi des enfers, qui m'a condamnée à revivre fille ;
Mais j'ai protesté, disant que je préférais être bœuf ou cheval
Plutôt que fille publique, et voici pourquoi.
Quand j'avais un ou deux ans, j'étais constamment dans les bras de ma mère ;
A trois ou quatre ans, je marchais toute seule.
Vers cinq ou six ans, alors que j'étais déjà un peu grandelette, on me délaissa ;
Puis, à 7 ou 8 ans, je fus vendue à une tenancière de maison publique.
Lorsque j'entrai, pour la première fois, dans le lupanar,
Je levai les yeux pour observer ce qu'il y avait dans cette maison.
Et je vis, aux murs, des guitares et des mandolines.
On me fit apprendre à jouer de ces instruments et à chanter.
Puis, à l'âge de 13 ans, je fus contrainte de me livrer aux hommes.
Quand je possédais de l'argent, la matrone me cajolait ;
Quand je ne gagnais rien, je recevais des coups d'un fouet en cuir.
Frappée deux fois par jour, en trois jours, cela faisait six corrections.
A 13 ou 14 ans, déjà je tombais malade ;
Le mal gagna tout mon corps, quand j'eus 15 ou 16 ans.
Après être restée trois jours sans manger le riz de cette terre,
Mon âme fut conduite devant le roi des enfers.
De la terrasse de l'autre monde, d'où l'on peut voir celui-ci,
Je regardai afin de constater comment la matrone traiterait mon corps après ma mort.
Je vis que, d'abord, on me roula dans une vieille natte.
Puis on me transporta hors de la ville dans un terrain vague.
Là, on ne creusa même pas une fosse pour m'enterrer, et l'on m'abandonna ainsi.
Mes vêtements, délabrés, cachaient à peine mes seins et mon sexe.
Ah ! les filles de débauche sont de leur vivant beaucoup aimées ;
Mais après leur mort, personne ne veut plus les voir.
Pendant leur vie, elles ont nombre de sœurs adoptives et d'amies ;
Après leur mort, qui vient brûler des papiers votifs sur leur tombe ?
Pensez, mes sœurs, à ne pas imiter les filles de débauche,
Dont les chiens viennent déchiqueter les cadavres,
Lorsqu'ils ne sont pas foulés aux pieds par les bœufs.

12

Le 17 et le 18 de chaque mois, les fleurs s'ouvrent :
Les joues roses de la petite sœur annoncent l'épanouissement prochain de la fleur.
Quand les fleurs seront écloses, ornez-vous-en de suite, je vous le conseille,
Car nul ne sait s'il verra, l'année suivante, les fleurs s'épanouir.

Dix-sept ou dix-huit ans est l'âge gracieux des jeunes filles.
Avant votre jeunesse, vos parents étaient tristes ;
En vous donnant le jour, ils avaient l'espoir que vous vous fixeriez.
Qui aurait pensé que la mort vous guettait avant même d'avoir connu l'amour ?

Une jeune fille de 17 ou 18 ans porte un pantalon rouge,
Dont l'entre-jambe n'est pas fermé.
Ainsi, quand elle rencontrera un galant,
Elle n'aura ni à se déshabiller, ni à déchirer son pantalon.

Je descendis à Kouang-nan (1) à l'âge de 17 ou 18 ans ;
J'éprouvais une grande tristesse à quitter mon foyer et à vivre en pays étranger.
Je n'ai pu y faire fortune, car j'ai « les mains percées ».
Je ne veux pas revenir chez moi, car j'aime trop les filles d'ici.

Je suis parti au Sseu-tch'ouan à l'âge de 17 ou 18 ans.
Pauvre, je n'avais pas de couverture, et mettais la nuit mes vêtements sur moi.
Se priver de couverture, cela n'a aucune importance,
Mais se priver de la petite sœur me remplit le cœur de tristesse.

13

Votre pantalon rouge, ma sœur, a une longueur de trente-trois centimètres.
Il renferme une pivoine toute fraîche,
Séparée de l'extérieur par une simple bande d'étoffe,
De même que le Yunnan est séparé du Sseu-tch'ouan par une simple ligne frontière.

---

(1) Kouang-nan 廣南, sous-prefecture au Sud du Yunnan.

Tout en ramassant de l'herbe, vous vous chauffez au soleil ;
Petite sœur, quand vous marchez, vous n'êtes nullement pareille aux autres ;
Votre démarche ressemble à celle du dragon qui s'avance en agitant la queue ;
Vos deux yeux brillants sont pareils à une paire de vers luisants.

Petite sœur, votre robe bleu pâle est empesée avec de l'amidon ;
Elle répand un violent parfum de musc.
Je ne veux pas marcher dans la direction d'où vient le vent,
Car cette odeur de musc pourrait me griser.

Moi, je suis assez fort, et vous, ma sœur, êtes quelqu'un de bien.
Nous avons tous deux la couleur du pêcher.
Je suis une perle, et vous la pierre précieuse ;
Qu'y a-t-il donc encore entre nous qui s'oppose à notre étreinte ?

Le matin, après avoir quitté le lit, j'arrose les fleurs.
Je vois la petite sœur, là-bas, portant de l'eau sur ses épaules.
Ma sœur aimée, puisque vous refusez de me parler,
Pourquoi lever vos regards vers moi et cligner des yeux dans ma direction ?

Petite sœur, je vous ai demandé une fleur hier soir,
Et vous m'avez répondu que la fleur est encore trop tendre.
Lorsqu'un jour son épanouissement sera complet,
Voulez-vous me donner cette fleur que je garderai mille années ?

Ô sœur chérie ! ô sœur chérie !
Chaque fois que votre mère vous bat, j'éprouve un serrement de cœur.
La prochaine fois qu'elle vous frappera encore,
Je viendrai vous prendre et nous fuirons au loin.

Petite sœur jolie ! petite sœur jolie !
Vous êtes un être humain, mais vous ne savez pas aguicher :
Si vous ne le savez pas, je vais vous l'apprendre.
Voyez, il faut cligner ainsi des yeux, et la bouche doit faire ce mouvement-là.

La robe de la petite sœur a beaucoup de boutons.
La petite sœur enlève sa robe afin que je puisse caresser son corps :
En haut, je trouve deux petits mamelons ;
En bas, je rencontre un gouffre.

Ma sœur, je songe toujours à vous, et vous pensez toujours à moi :
Nous sommes vêtus, tous les deux, d'une robe blanche.
Nous sommes, tous les deux, harmonieusement parés ;
A quoi bon encore aller consulter le devin ?

Un jour, la petite sœur me servit un repas ;
Les grains de riz collaient les uns aux autres, concombres et aubergines étaient de l'eau.
Mais, mangeant tous les deux, hanche contre hanche,
Ces mets médiocres me parurent meilleurs que la viande.

14

Combien cette fraîche fleur est belle et jolie !
Mais que je regrette de la voir pousser sur l'autre rive !
J'ai envie de la cueillir pour en jouir,
Mais j'ai les bras trop courts, et le lit de la rivière est trop large.

Quelles belles fleurs fraîches et jolies !
Elles poussent malheureusement à côté du crottin de bœuf.
J'espère que du ciel tombera une pluie torrentielle qui emportera le crottin ;
Et ces fleurs brilleront alors d'un éclat plus vif.

Quelles belles fleurs fraîches et jolies !
Ecloses malheureusement devant la porte d'une pagode !
Je voudrais bien cueillir une de ces riantes fleurs,
Mais je crains que les bonzes ne portent plainte en justice.

A leur épanouissement, les fleurs de l'aubergine sont noires.
Si vous ne voulez pas me suivre, la chose n'a aucune importance.
Les prostituées sont estimées comme l'eau qui a servi à un bain de pieds :
La cuvette vidée, on peut immédiatement en avoir une autre pleine.

Toutes les fleurs de mauve sont blanches.
Tuer le mari pour prendre la femme reste chose défendue, certes.
Eh bien ! je ne crains pas, moi, de tuer le mari pour avoir la femme,
Même s'il m'en coûte la cangue au cou et les menottes aux mains !

Ô fleurs de gardenia et de mauve !
Puisque vous m'avez déjà suivi, pourquoi aller encore vers lui ?
Qu'a-t-il vraiment de mieux que moi ?
En quoi lui suis-je inférieur ?

Ô fleurs de gardenia et de mauve !
Je suis venu ici aujourd'hui, parce que j'aime les plaisirs et les jeux.
Si l'une de vous, mes sœurs, veut bien me recevoir,
Je ne tournerai même pas la tête pour jeter un regard vers ma femme légitime.

On voit sur l'autre bord de la rivière un groupe de plantes fleuries ;
Un couple semble se disputer violemment parmi les fleurs.
Si quelqu'un vous demande ce qu'ils ont à se chamailler ainsi,
Dites que ce sont deux amants, réunis, qui se racontent leurs tristesses.

Je vois des fleurs parfumées de l'autre côté de la rivière ;
Je quitte ma robe bleue pour passer sur l'autre rive, à la nage.
A mi-chemin, les vagues se lèvent et le courant l'emporte ;
Si ce n'était la passion, pourquoi se serait-il ainsi exposé ?

15

Mon ami est allé abattre du bois dans la haute montagne ;
Il tient à la main sa cognée.
D'un seul coup, il abat l'éleoccoca.
Le perroquet et le phénix ne viendront plus s'y poser.

Mon ami, de bon matin, fait paître ses bœufs dans la haute montagne ;
Et moi, je lave mon pantalon au bord de la rivière.
Je le ferai sécher sur le bord du cours d'eau, en disant :
« Mon ami, dans l'avenir, soyez moins audacieux. »

Mon ami, monté sur un cheval blanc, va pénétrer dans la forêt de pins.
La bride de l'animal est faite de brins de soie multicolore.
Le volage monte à cheval et s'éloigne ;
Il ne tourne même pas la tête pour jeter un regard vers son amie.

L'amant est allé chercher du bois mort dans la montagne.
Chez elle, la petite sœur brode des souliers.
Si vous voulez avoir des souliers brodés, prenez cette paire ;
Si vous voulez cueillir la fleur, venez ce soir.

Mon chéri est allé abattre du bois dans la montagne.
La famille de mon fiancé a déjà apporté les présents de mariage.
Il y a grande quantité d'étoffe et de paille, mais peu d'argent,
Ce qui me laisse prévoir que des jours bien malheureux vont venir pour moi.

L'amant est venu par le petit sentier de cette haute montagne.
La rosée a mouillé ses sandales,
Elle a mouillé jusqu'aux cordons des sandales.
Si ce n'était à cause de vous, je ne serais pas venu.

L'amant est venu par le petit sentier de cette haute montagne.
Les poitrines se trouvent face en face, ils sont sein contre sein.
Tous les deux s'attirent du regard,
Sans être immortel ou esprit, on comprend facilement ce que disent leurs regards.

16

— Ce petit éventail est bien joli,
Mais il coûte si peu !
Ma sœur, que votre idée s'accorde bien à la mienne,
Alors je me placerai derrière vous, et vous marcherez devant.

— Ce petit éventail a ses deux faces toutes blanches.
Petit débauché, de quelle famille êtes-vous ?
Avez-vous déjà séduit quelque fille vierge ?
Si vous venez avec moi cependant, je crois que vous serez très satisfait.

— Ce petit éventail a ses deux faces bien dessinées.
Je vais joyeusement à la maison de ma petite sœur :
En premier lieu, je rendrai visite à ma belle-mère ;
En second lieu, je verrai mon amie chérie.

17

Des chapeaux en paille « Moustache de dragon » (1) sont étalés dans la rue,
Je vous en offre un que vous coifferez.
Vous le porterez le jour, pour vous promener dans la rue ;
Et la nuit, vous le suspendrez à côté de votre oreiller.

Combien ce petit chapeau de paille est joliment fait !
Quel dommage qu'il ait été fabriqué à Houei-li ! (2)
Vous avez un chapeau de ce modèle et vous ne le portez pas,
Exposant au soleil votre figure si gracieuse.

---

(1) *Long-siu-ts'ao* 龍鬚草, jonc poreux poussant dans les marécages près de Houei-li 會理 et dont on fait des chapeaux.
(2) Sous-préfecture, vers le Sseu-tch'ouan.

18

S'amuser ! s'amuser ! Oui, il faut s'amuser !
Car une année de passée, c'est une année qui ne revient pas.
Vous ne m'abandonnerez pas, et moi je n'en épouserai pas une autre ;
Amusons-nous, car nous ignorons quand viendra la mort.

S'unir ! s'unir ! Oui, nous voulons nous unir !
Je demande à la sœur de venir de ce côté-ci, afin que nous soyons unis.
Les autres ont le cœur mauvais et cupide ;
Moi, je ne m'occupe que de beauté et non d'argent.

Je veux vous posséder tant durant ma vie qu'après ma mort !
Je ne crains pas, pour cela, les gens de votre famille.
S'ils m'intentent un procès, vous, ma sœur, m'apporterez ma ration journalière,
Et je serai, dans la prison, heureux comme celui qui se promène dans son jardin.

Je veux vous posséder aussi bien durant ma vie qu'après ma mort.
Je ne crains même pas le nouveau procès qui va m'atteindre.
Sur dix procès pareils, j'en ai déjà perdu neuf.
Après ce nouveau procès, je veux encore vous posséder.

Hier au soir, je suis venu pour vous étreindre, mais je ne l'ai pu.
Alors, ouvrant ma fenêtre, j'ai contemplé le coucher de la lune :
La lune, descendant vers le couchant, s'est engloutie dans le lac.
Chaque fois que je n'ai pu voir la petite sœur, mon cœur est tout triste.

Hier au soir, je suis venu pour vous prendre, mais je ne l'ai pu.
Alors, ouvrant la fenêtre, j'ai contemplé le coucher de la lune :
La lune était déjà couchée que je restais debout, à regarder l'horizon ;
Il faisait grand jour, que je n'avais encore pu m'endormir.

J'ai dit que je ne vous abandonnerais pas,
Et, certainement, je ne vous quitterai jamais.
Vivant ou mort, jamais je ne vous laisserai ;
S'il m'arrivait de vous laisser, c'est que je serais mort et mon cadavre décomposé.

19

Il y a bien longtemps que je ne suis allé chez vous, ma sœur ;
Mais, je vous le dis, votre famille, ce soir, va perdre quelque chose ;
Car vous avez rempli votre cruche d'alcool de riz,
Et je viendrai, bien sûr, vous déranger (1) une fois encore.

Il y a longtemps que je ne suis venu me promener ici,
Et je vois que l'eau limpide s'est recouverte de mousse.
J'écarterai la mousse pour boire l'eau fraîche.
C'est parce que je pensais à vous que je suis venu ce soir.

Si je me souviens de vous, à minuit je viendrai ;
Je viendrai chez vous sans crainte du tigre, ni des falaises.
Ne redoutez pas que je m'installe au milieu de votre salon ;
Mais je crains, moi, que vous ne puissiez me recevoir.

Puisque vous m'avez dit de ne pas revenir, je ne reviendrai pas.
Sauf, cependant, lorsqu'il fera nuit,
Si nuit que mon tibia heurtera le banc,
Et que, tout en poussant des cris de douleur, je grimperai sur le lit.

Hier soir, je suis venu vous chercher ; mais, trop pressé,
Dans l'obscurité, j'ai pris la porcherie pour votre chambre :
J'ai étreint la truie pour lui donner un tendre baiser,
Et j'ai trouvé que cette maudite femelle a la bouche trop allongée.

Vous m'avez attendu, vraiment, au rendez-vous, hier soir,
Et, pour vous garantir du froid, vous avez brûlé 72 voitures de fagots ;
Vous avez mis, ensuite, une pierre sur le feu pour conserver de la chaleur !
Mais la pierre a fondu avant que l'amant ne vienne.

Puisque j'ai dit que je ne vous suivrais plus, je ne vous suivrai plus.
Dans un moment, je vais partir définitivement.
Si je reviens encore chez vous, que j'aie les jambes cassées !
Si je vous parle encore, que ma langue pourrisse !

---

(1) Expression populaire signifiant « manger ».

J'ai dit que je ne voulais plus de vous, et je ne veux plus de vous.
Alors, rendez-moi tout l'argent et toute la monnaie que je vous ai donnés.
Rendez-moi tout mon argent, pour que je puisse en épouser une autre ;
Rendez-moi ma monnaie, pour que je puisse me procurer une nouvelle
maîtresse.

20

Trois tiges de bambou ont la même hauteur.
Un couple de moineaux s'abat sur les branches.
Le mâle lève la tête vers la femelle qui gazouille ;
Ô ma sœur, le gazouillement de ces oiseaux est moins harmonieux que
votre voix.

Trois tiges de bambou ont la même hauteur.
J'en ai coupé une pour apprendre à jouer de la flûte.
Le jour, grâce à mes chants, je fais bourdonner les abeilles ;
La nuit, je peux charmer la petite sœur.

Trois tiges de bambou sont d'un jaune pareil.
Je les coupe pour en construire ma chambrette.
Je dis au charpentier de m'y ménager une fenêtre,
Par où je pourrai regarder mon amant.

Trois demoiselles descendent l'escalier.
Parmi elles, laquelle sera ma femme ?
L'aiguille d'or qui est sur la tête de celle-ci fut par moi achetée ;
Mais le petit être qui est dans son sein, est-il de moi ?

Trois jeunes filles s'avancent ensemble.
Elles ont les mêmes vêtements et les mêmes chaussures.
Ainsi vêtues et chaussées,
Ne les prendrait-on pas pour trois déesses descendues sur la terre ?

Trois ou quatre camarades de noce sont venus chez moi.
J'appelle la petite sœur pour leur servir du thé.
J'appelle aussi la petite sœur pour leur verser de l'alcool.
Mais qui donc, sur le lit d'ivoire (1), cueillera la fleur de la petite sœur ?

---

(1) Lit nuptial.

Trois ou quatre galants sont venus chez moi.
D'un seul regard, j'ai pu les juger tous à fond.
Mais je dois transformer ma figure triste en un visage joyeux,
Afin que ma bouche, pareille à une cerise, laisse voir mes dents d'argent.

21

Le chou vert s'unit au chou blanc,
Comme moi, je m'unis à la petite sœur.
Je m'en vais aller la retrouver encore,
Et nous fuirons, tous deux, à pas de loup dans le jardin.

Ô feuilles de chou vert et de chou blanc !
Les fleurs cultivées ne sont pas aussi parfumées que les fleurs sauvages (1) !
Même s'il y avait ici dix-huit fleurs parfumées,
Elles n'auraient pas autant de parfum qu'une demi-fleur sauvage.

Ô feuilles de chou vert et de chou blanc !
Les choux cultivés ne sont pas aussi savoureux que les choux sauvages !
A manger du chou cultivé, on laisse vite son bol à demi-plein ;
Mais si l'on mange du chou sauvage, on ne laisse pas même une goutte de bouillon.

22

La surface immense du lac de Ta-li est couleur d'argent.
Combien de paires forment cent hérons ?
Combien de dizaines de ces oiseaux monteront dans le firmament ?
Et combien d'autres dizaines tomberont dans le Fleuve Bleu ?

La surface immense du lac de Ta-li est couleur d'argent !
Cent hérons forment cinquante paires ;
Quarante-huit montent dans le ciel ;
Cinquante-deux tombent dans le Fleuve Bleu.

23

Que je m'ennuie ! Que je m'ennuie !
J'ouvre ma fenêtre pour contempler le ciel tout bleu.
Pourquoi ce ciel bleu ne laisse-t-il pas tomber la pluie ?
Pourquoi ma sœur jolie ne peut-elle pas venir près de celui qu'elle aime ?

---

(1) La femme légitime est moins séduisante qu'une maitresse.

Que je m'ennuie ! Que je m'ennuie !
J'ouvre ma fenêtre pour regarder le ciel tout bleu.
La lune, pour être pleine, doit attendre le retour du quinze du mois ;
Combien, nous, devrons-nous attendre pour nous revoir ?

N'est-ce pas curieux ? N'est-ce pas curieux, ma sœur ?
Vous êtes en train de manger une poire toute noire ;
J'ai été surpris par vous, hier au soir, volant votre poire noire, et j'ai eu des reproches ;
Ce soir, c'est votre corps que je volerai, et non votre poire.

N'est-ce pas curieux ? N'est-ce pas curieux, mon frère ?
Mon chien a aboyé, quand vous êtes venu voler ma poire,
Je me suis dit que, si je vous avais appelé,
Vous m'auriez, comme la poire, divisée en deux d'un seul coup de sabre.

Ne soyez pas triste ! Ne soyez pas chagrine !
Je suis en train de chercher un logement ;
Quand je l'aurai trouvé, je viendrai vous prendre,
Et dès lors, je me vêtirai de satin, et vous de soie.

24

Un vent frais souffle légèrement sur la rue,
Il fait fleurir, une à une, les fleurs de nénuphar.
Sur dix fleurs, déjà neuf se sont épanouies ;
Moi, la dixième fleur, quand donc pourrai-je m'épanouir ?

Un vent violent se lève et secoue la tête des arbres.
Pourquoi mon corps est-il laissé à l'abandon ?
J'allonge le bras pour donner trois gifles à mon ami en lui disant :
« Avez-vous été atteint de la maladie du sommeil dans une précédente vie ? »

Comme le vent est frais ! Comme le vent est frais !
Vous, mon ami, vous allez au marché, et je vais, moi, à la foire.
Venez donc à la foire, et nous ferons route ensemble ;
Si nous achetons quelque chose, nous pourrons nous consulter.

Comme le vent est frais ! Comme le vent est frais !
Nous entrons dans la chambre bien ornée, la main dans la main ;
Nous nous serrons, sur la même couche, sein contre sein :
C'est l'accouplement de la poule d'or et du phénix.

Comme le vent est frais ! Comme le vent est frais !
Notre amour durera éternellement !
Le billet des fiançailles dit que notre bonheur durera toujours.
Tuons donc des porcs et des moutons pour festoyer avec nos voisins.

25

Le tonnerre qui se fait entendre dans le ciel résonne immensément.
Il y en a qui ne sont jamais allés à l'école et qui veulent être mandarins.
Il y en a qui n'ont jamais eu les caresses de la petite sœur et qui, cependant,
Désirent porter des souliers brodés par elle.

26

Une petite abeille est allée sucer le nectar des fleurs de cannelier ;
Elle n'est rentrée chez elle de sept jours et de sept nuits.
Elle n'ose plus revenir chez elle, car elle craint la punition de la reine.
Si les arbres à fleurs me retiennent, moi aussi je retiens les fleurs.

27

Le brouillard qui descend de la montagne unit le ciel à la terre ;
La queue du cheval est attachée à la branche du pêcher ;
La sangsue s'accroche aux jambes du héron ;
Et moi, je suis lié au corps de la petite sœur.

28

La pluie qui descend du ciel tombe, fine et douce.
Les hirondelles quittent la montagne pour aller faire la chasse aux moustiques.
Comme les moustiques tombent dans le bec des hirondelles,
La petite sœur tombera dans mes bras.

La pluie qui descend du ciel tombe, fine et douce.
Elle tombe dans le Fleuve Jaune où elle se perd.
Cette femme, mal fardée, est déjà à un autre ;
J'ai donc travaillé en vain, comme celui qui porterait du sable pour combler la rivière.

En suivant le sentier, sous la pluie torrentielle,
J'ai mouillé mes vêtements et déchiré mes sandales.
Je changerai ces vêtements mouillés contre des habits secs, à la maison ;
Quant aux sandales déchirées, la petite sœur m'en donnera de nouvelles.

29

Les cannes à sucre sont vertes le 15 de la huitième lune.
Mon mari n'est pas aussi aimable que mon amant :
Mon mari, quand il parle, ressemble à un tambour frappé ;
Lorsqu'il parle, mon amant peut séduire les femmes.

Les cannes à sucre ont des nœuds noirs au huitième mois.
L'amante, parlant à celui qu'elle aime, lui dit :
« Je suis naturellement votre femme ;
Pourquoi me regardez-vous comme une truie débauchée ? »

Les cannes à sucre ont des nœuds qui deviennent noirs à la huitième lune.
Je me sens comme abruti ;
Mais je n'ai pas besoin de réfléchir beaucoup
Pour dire que jamais une femme ne doit se jouer de son mari.

Savoureuse est la canne à sucre, mais difficile à peler !
La petite sœur est bien jolie, mais combien difficile à enjôler !
J'ai dit, avec elle, quelques dizaines de milliers de douces paroles,
Mais elle ne veut jamais enlever son pantalon.

30

J'ai l'habitude de fumer après chaque repas.
La bouilloire ne quitte jamais les alentours du fourneau,
Comme la tasse à thé n'abandonne pas le goulot de la théière,
Et comme la petite sœur ne s'éloigne jamais de ma présence.

A fumer, il est bon de fumer le tabac à petits filaments jaunes.
Ce tabac fut planté, ma sœur, dans un champ placé en face de votre maison.
A l'époque où l'on semait le tabac, ma sœur, c'est vous qui travailliez ;
Mais aujourd'hui, c'est moi qui goûte le premier le tabac récolté.

31

Chaque fois que l'on parle de vous,
Je me rappelle la paire de sandales que vous m'avez offerte !
Ces sandales fabriquées par vous, comme elles me vont bien !
Et la poche, que vous m'avez brodée, comme elle est jolie !

Des larmes tombent des yeux quand on bâille.
Je ne peux plus rencontrer la petite sœur.
Je quitte mes sandales et m'en sers comme fiches de divination ;
Elles me disent que notre rencontre n'aura lieu que difficilement.

32

Sur la pente qui est en face de moi ! Sur la pente qui est en face de moi !
Je m'adresse à celle qui est sur la pente.
Je vais chanter un morceau pour essayer de la séduire,
Et je verrai bien alors si elle m'insulte.

Sur la pente qui est en face de moi ! Sur la pente qui est en face de moi !
Sur la pente en face de moi, les poules sauvages abondent.
Les poules, en me voyant, s'envolent dans le ciel.
Et je ne vois guère la petite sœur me suivre.

Ayant gravi la pente et descendu la falaise, voilà l'amant qui est parti !
Nul ne sait quand il pourra revenir.
Il est pareil à la plume d'oie que le vent emporte de plus en plus loin,
Et qui ne peut revenir que si le vent souffle en sens contraire.

33

Papillon tacheté ! Papillon tacheté !
Tu as mille endroits pour voler, mais pas un pour te réfugier.
Le papillon voudrait, ma sœur, pour passer la nuit, vous emprunter votre plante fleurie !
Il n'en brisera ni une feuille, ni une branche.

Papillon tacheté ! Papillon tacheté !
Tu t'arrêtes chaque fois que tu rencontres une plante fleurie.
Si chaste que soit une jeune fille,
Qu'elle prenne garde aux galants audacieux !

Papillon tacheté ! Papillon tacheté !
Tu as mille endroits pour t'amuser, mais pas un seul pour te réfugier.
Mes petites sœurs, laquelle, parmi vous, sera assez charitable ?
Laquelle plantera un arbre à fleurs pour me donner refuge ?

34

Je suis au carrefour de la porte de l'Est, et vous venez de l'Ouest.
Je me garantis du soleil avec un parapluie rouge.
Vous êtes assise dans une belle chaise à porteurs.
Quel beau couple de canards mandarins, mâle et femelle, qui s'avance !

Je marche vers le carrefour qui conduit à la porte de l'Est,
Et je dis à la petite sœur d'acheter du bon alcool.
Le bon alcool ne peut être bu que par un couple ;
Les belles fleurs ne peuvent être plantées que dans un pot.

Je marche vers le carrefour de la porte de l'Est.
Le commerce ne peut être fait sans capital.
J'écris une lettre à la petite sœur pour lui dire
Que dans un autre endroit elle plante ses fleurs, si elle en a.

35

Si l'on fait du feu sans réussir, on se plaint du foyer.
Marié avec une femme qui ne vous plaît pas, on se plaint de ses parents.
En premier lieu, on se plaint de ses parents, puis de son sort,
Enfin de l'entremetteuse qui vous a mal assortis.

Si l'on fait du feu sans réussir, on se plaint du foyer.
Si l'on est marié et que l'on n'ait pas la femme qui vous plaît, on gémit sur sa laideur.
Ce n'est pas moi qui ai voulu l'épouser, dit-on,
C'est le roi des enfers qui nous a accouplés.

Si l'on fait du feu sans réussir, on se plaint du foyer.
Marié à une femme qui ne vous plaît pas, on veut courir les filles.
Si je pouvais trouver une fille vierge,
Elle vous surpasserait bien de dix fois au moins !

36

La grande rivière, au moment des crues, a des vagues formidables.
Je confectionne une robe dont je ferai cadeau au petit frère.
Ne vous moquez pas de la laideur de la couture,
Car j'ai déjà confectionné deux autres robes que j'ai données à certains qui en furent très contents.

Quel cours d'eau frais coulant dans une profonde crevasse !
Une perle et une cornaline se trouvent ici.
Je suis la perle, et vous, ma sœur, le bijou rare.
Mais n'oubliez pas que la perle doit être enchâssée dans le bijou.

A l'époque des crues dévastatrices, le niveau de la rivière atteint la falaise de pierre ;
Sur le courant, on voit flotter un cercueil.
A la tête de cet objet funèbre on peut lire trois caractères,
Qui apportent la mauvaise nouvelle de la mort de la petite sœur.

37

Dans le salon brillent deux lampes face à face.
Un couple de papillons vient se jeter sur la flamme.
Ne frappez pas à tort et à travers ces papillons éblouis par la clarté !
Ne séduisez pas, ô amie, ceux qui viennent de loin !

Face à face sont les portes et fenêtres de nos maisons.
L'arbre à fleurs croît en face de l'arbre à laque.
Moi, je suis l'arbre à fleurs que personne ne regarde,
Vous êtes, ma sœur, l'arbre à laque dont tout le monde s'approche.

Face à face sont les portes et fenêtres de nos maisons.
La porte de ma maison s'ouvre vis-à-vis de la vôtre.
Je peux ainsi vous voir quand vous vous lavez ou vous peignez.
Que je regrette de ne pouvoir approcher de celle qui a la peau si fine et le teint si blanc !

38

Dans la vaste rizière les semis se dressent bien droits.
La petite sœur se donne beaucoup de peine pour peigner ses beaux cheveux,
Si lisses et si soyeux qu'une mouche ne pourrait se tenir sur eux.
Comment voulez-vous que je me passe d'elle ?

Dans la vaste rizière, au milieu des semis, on voit bien des tiges malades.
A peine la petite sœur a-t-elle arraché une tige qu'une seconde est là.
Elle baisse la tête, tout occupée à son travail,
Et ne la lève guère que pour chanter une chanson villageoise.

Même dans un champ vaste, les semis se trouvent côte à côte.
Quand on enfonce la clé dans la serrure fermant la caisse,
Cette clé se trouve liée intimement au mécanisme de la serrure,
Comme la petite sœur se trouve liée à un jeune homme.

Y a-t-il jamais eu vaste rizière sans rigoles ?
Une belle maison sans ornements ?
Un si beau cheval encore dépourvu de bride ?
Une si gracieuse sœur qui n'est pas encore mariée ?

39

Si l'on veut manger du piment, il faut au préalable en planter.
Cette servante s'est parée comme une jeune fille de bonne maison ;
Tout le monde la prend pour une demoiselle.
En réalité, ce n'est qu'une servante au sort bien misérable.

Le piment est déjà piquant, mais on lui ajoute encore du gingembre.
Le miel est déjà doux, et pourtant on lui ajoute du sucre.
La petite sœur a le visage bien blanc, certes,
Et pourtant elle se farde encore avec de la poudre : c'est de la neige ajoutée au givre.

40

A l'une des branches mortes du poivrier
On a suspendu une lanterne.
Si le vent ne souffle pas, comment la lanterne bougerait-elle ?
Si vous ne me faites signe de la main, petite sœur, je ne viendrai pas.

41

Les herbes rouges à côté de la route jaunissent.
La femme que l'on trouve à côté de la route ne suit pas fidèlement son mari.
Car en donnant quelque argent ou du riz, on pourra toujours en avoir une,
Qui partagera votre banc le jour et votre lit la nuit.

42

Sur le poirier *ma* abondent les poires *ma* (1).
Ceux qui sont marqués de la petite vérole doivent prendre des femmes au visage pareil.
Le sorcier doit se marier avec une sorcière,
Et le médecin doit avoir pour femme une fille malade.

43

Les fleurs commencent à s'épanouir à la chaleur du sixième mois.
La petite sœur reste assise au bout de la rizière.
Alors je vais et viens, passant souvent devant elle.
Je pourrais l'abandonner, certes, mais son bébé m'appelle papa.

44

L'herbe verte est bien pointue !
L'épuisette tombée sur le sol a son ouverture tournée vers le ciel.
Ceci étant un mauvais présage pour la maison,
Hâtons-nous de profiter du jour qui passe.

---

(1) *Ma-li* 麻 梨, espèce de poire à peau jaune tachetée de points blancs.

45

Les tiges de riz que l'on descend de la montagne ne peuvent vivre.
Si l'on fait du feu dans une grotte, la fumée ne peut en sortir.
Si je suis privé de vous voir pendant trois jours,
Il me semble que je vous ai perdue depuis bien des mois.

46

Un petit martinet, en volant, tombe sur le sein de la petite sœur.
« Voulez-vous, enfin, me dire la vérité ? lui demande-t-il.
En me la disant,
Vous m'épargnerez la peine d'aller et de venir si souvent. »

La perruche, en volant, a franchi cinq ou six terrasses ;
Elle descend du premier étage au rez-de-chaussée,
Puis remonte doucement vers la terrasse la plus haute.
Elle ne cesse de pousser des cris d'appel vers son amant.

Tchen hou pan ! *Tchen chou pan* ! (1)
Je t'engage à ne pas rester sur cette montagne.
Le jour, tu serais en butte aux attaques de l'aigle ;
La nuit, il te faudrait craindre que les paysans ne brûlent l'herbe de la montagne.

Le corbeau pousse un cri lugubre dans le ciel.
Le condamné, cangue au cou, entre au tribunal.
Si le juge, honnête, me demande quel est mon crime,
Je lui dirai : « J'ai couru après une fille ; par malheur, j'ai été surpris. »

L'oiseau, nouvellement venu, passe sa journée sur la haute montagne ;
La carpe, nouvellement venue, se cache au coude de la rivière.
Le jeune frère, nouvellement arrivé, n'a pas de refuge ;
Le jeune frère, venu ici, va s'asseoir le dos contre la montagne.

47

Les peignes du Yunnan et les démêloirs du Hou-nan sont renommés ;
Le petit frère voyage, sans but, depuis sa dixième année.
« Il existe, en ce monde, dit-il, des personnes pareilles de visage et de corps à la petite sœur ;
Mais il n'existe personne qui ait un cœur semblable au sien. »

---

(1) Variété de tourterelle.

48

Les bracelets d'argent s'ornent de plumes de martin-pêcheur.
Se lier avec la petite sœur est chose aisée. l'abandonner paraît plus difficile.
Se lier avec la petite sœur, c'est comme prendre l'habitude de fumer l'opium ;
L'abandonner cause une douleur pareille à la mort d'un parent.

49

Oh ! quelle moustiquaire blanche avec des agrafes d'argent !
A l'intérieur deux personnes s'enlacent :
La figure de l'homme est tout contre celle de la femme.
Les dents du dragon retiennent la langue du phénix.

50

Le banc en bois de dyandra est orné de dragons sculptés.
Tout le monde admire votre cœur, ma sœur ;
Personne qui ne proclame que votre cœur est bon.
Alors, dites, pourquoi m'abandonnez-vous ?

51

Le drapeau rouge, flottant dans l'air, annonce que l'expédition est proche.
Je partirai dans quelques jours, laissant ma sœur cadette en cette rue.
Si elle désire encore que les deux amants soient unis,
Je ne pourrai faire autrement que de déserter à mi-chemin.

52

Doublée est cette coiffure de femme en satin brodé de fleurs ;
Je l'ai achetée pour le prix de 50 sapèques.
Tout le monde dit que je l'ai payée trop cher ;
Mais qu'importe ! Je l'ai achetée pour celle que j'aime de tout mon cœur.

53

Trois anneaux cerclent le seau en bois blanc.
Je ne suis pas contente de mon mari,
Et je demande au ciel qu'il abrège ses jours, bien vite ;
Grâce à mon jeune âge, je pourrai prendre un deuxième époux.

54

Une lampe, accrochée au mur, a encore de la mèche, mais plus d'huile.
Pourquoi la petite sœur, en ma présence, agit-elle comme devant un ennemi ?
Réfléchissez un peu et touchez votre conscience de la main ; alors vous saurez
Que si nous n'avons pas usé la mèche, c'est que nous avons dépensé beaucoup d'huile.

55

Vous mettez vos pieds sur la cendre et appuyez votre dos au mur.
Moi, je vais au marché, et vous, vous allez à la foire.
Si ce n'était pour moi, vous n'achèteriez pas d'alcool ;
Si ce n'était pour vous, je ne me procurerais pas du sucre.

Vous mettez vos pieds sur la cendre et appuyez votre dos au mur.
Vous me dites, les larmes aux yeux :
« Hier, à cause de vous, j'ai été battue ;
Mais j'aime mieux souffrir dans ma peau et ma chair plutôt que de vous abandonner. »

56

Ce matin, lorsque je mangeais, je n'avais pas d'appétit ;
Alors, j'ai cassé une paire de baguettes d'ivoire avec mes dents.
Je suis comme la baguette d'ivoire, isolée et seule ;
Je voudrais m'unir à vous, petite sœur, et former un couple.

Ce matin, lorsque je mangeais, je n'avais pas d'appétit ;
On m'a servi un demi-bol de piments et un demi-bol de gingembre ;
Je n'ai mangé ni l'un ni l'autre.
Je n'ai qu'un désir : m'unir à vous pour former un couple.

57

Je vous avais dit : « Ne nous amusons pas », et vous avez voulu vous amuser.
Or, il n'est personne qui puisse avoir une maîtresse sans dépenser de l'argent ;
Car, pour attirer un mouton, il faut au moins une poignée d'herbe ;
Et personne, avec un seul doigt, bien sec, n'a pu ramasser du sel.

A abattre un arbre pour en faire des bûches, il est bon de prendre le mûrier dit mûrier de cheval [1] :
Lorsque les vieilles branches de cet arbre ont été coupées, il en vient de neuves.
De même, en choisissant une amie, prenez celle qui a une sœur.
Ainsi, quand l'aînée est partie ou absente, la cadette la remplace.

---

(1) *Ma sang* 馬桑, arbre dont les feuilles ressemblent à celles du mûrier, mais qui ne peuvent servir à nourrir les vers-à-soie.

A paître des brebis, il est bon de paître celles qui n'ont pas de petits ;
A prendre une maîtresse, il est bon d'en choisir une qui n'a pas d'enfant ;
Sinon, à minuit, à l'heure du plaisir, le petit pleurera,
Et la mère, au lieu de s'occuper de son amant, s'en ira vers l'enfant.

Enlacez les vieillards aussi bien que les jeunes gens,
Et ne croyez pas, surtout, que les vieillards soient méprisables.
Ils sont pareils aux pêches vertes du jardin,
Dont la peau est toute ridée à l'extérieur, mais dont l'intérieur est si doux.

Si l'on veut chercher une amie, il ne faut pas la prendre sur l'autre rive ;
Car, pour la voir, l'aller et le retour demanderaient trop d'argent,
Tant d'argent que si l'on en faisait le compte, à la fin du mois,
On verrait que le prix du fromage de haricots atteint celui de la viande.

58

Lorsqu'on parle de difficultés, celles-ci semblent insurmontables.
Trois mètres d'étoffe blanche ont été teints en bleu ;
On plonge cette étoffe dans une eau limpide,
Et l'on constate alors ceci : teindre est chose facile, enlever la couleur l'est moins.

59

Une pierre est placée au milieu de la rizière.
D'un côté, là-haut, on a planté des carottes, et de l'autre, en bas, du gingembre.
Les carottes, comment pourraient-elles être aussi bonnes que le gingembre ?
Comment les fleurs cultivées auraient-elles autant de parfum que les fleurs sauvages ?

60

J'ai planté une perche devant l'étang du Dragon noir,
Et abandonné la mauve et la pivoine.
Je délaisse ma femme légitime pour venir vous aimer.
Pourquoi n'êtes-vous pas encore satisfaite ?

61

Jolie ménagère, aux petits pieds et aux souliers pointus,
Vous allez chercher des bûches pour faire la cuisine.
Soyez aimable et venez avec moi ;
Alors, vous ne porterez plus de bûches, ni de charges d'eau sur vos épaules.

62

Lorsqu'une fourmi grimpe sur un arbre, de nœud en nœud, elle se trouve plus haut.
Je veux vous posséder, ma sœur, même s'il faut redouter dix coups de couteau.
Je supporterai les coups de couteau comme si je mangeais du fromage de haricots,
Et les coups de fusil comme si j'avalais des boulettes d'opium.

63

Je n'aurais pas dû boire de l'alcool, hier soir,
Car, par mes paroles, j'ai offensé ma douce amie.
Dès que j'aurai cuvé mon alcool, je lui demanderai pardon ;
Ainsi les nuages noirs du ciel se disperseront tout seuls.

64

Lorsque nous sommes réunis, nous nous distrayons ensemble :
Tout en fumant, nous nous racontons nos histoires de maison ;
Car je ne suis pas pareil à une herbe collante,
Et vous, ma sœur, n'êtes pas une sangsue affamée.

65

Quand je lève la tête, je vois, là-haut, la lune ;
Quand je la baisse, j'aperçois une amie si jolie !
Mais vous aurais-je offensée de quelque manière,
Que non seulement vous ne levez pas la tête, mais que vous ne clignez même pas des yeux ?

66

Le matin, quand je me lève, j'ouvre ma porte ;
Un souffle de vent parfumé entre dans la maison.
Comme ce vent parfumé est doux !
Peut-être va-t-il m'apporter des nouvelles de la petite sœur.

67

Mon chéri, vous êtes à Mong-tseu, et moi, je suis restée à Yunnan fou.
En pensant à mon sort, que je regrette le passé !
En regardant vers Mong-tseu, je pousse un soupir et dis :
« Quand pourrons-nous encore nous revoir ? »

68

Il fera bientôt jour, et mon chéri veut sortir pour se distraire ;
Je saisis le pan de sa robe pour le retenir.
Je vais cuire un morceau de porc que je lui servirai avec de l'alcool ;
Mais peut-être les œufs cuits dans l'eau sucrée plairont-ils davantage à mon chéri ?

69

Je supplie le ciel, je supplie le ciel
De faire mourir avant moi mon ami.
Il deviendra, après sa mort, une divinité bouddhique,
Devant laquelle il y aura un brûle-parfum ; et je viendrai la prier.

70

En m'éloignant, je me retourne encore une fois
Pour prier mademoiselle Tch'ou Yin-t'a ;
Je me retourne pour la prier
De ne pas permettre à d'autres d'entrer dans son jardin.

71

J'ai treize ans, et vous, ma sœur, avez aussi le même âge ;
Nos âges, à tous deux, s'accordent parfaitement.
Nous sommes comme les mandarins nouvellement nommés et qui vont entrer en fonction ;
Nous sommes comme le soleil levant qui vient de surgir sur la montagne.

72

Le moment du retour au pays natal approche de jour en jour.
Mais je n'ai encore pu m'acheter une robe convenable,
Pas même un pantalon propre.
J'espère que vous, ma sœur, me procurerez tout cela.

73

Les nuages noirs sont descendus de la montagne ; les petits pieds sont là.
Nous deux, en nous amusant, entrons dans la chambre bien ornée.
De nos deux mains nous ouvrons la moustiquaire de gaze rouge.
Savez-vous que l'abeille qui suce le nectar des fleurs a le corps tout parfumé ?

74

Au lieu d'orner leurs têtes de fleurs, ils se parent de branches de cyprès.
Mais qu'attendent donc ces jeunes gens qui n'aiment pas les plaisirs de l'amour ?
Combien d'années seront-ils encore jeunes, ceux-là qui n'aiment pas le plaisir ?
La jeunesse est une période de la vie qu'on ne peut acheter, même à prix d'or.

IV

CHANTS MILITAIRES.

1. *Le chant du chrysanthème.*

Jaune est le chrysanthème,
La race jaune est puissante.
Parfumé est le chrysanthème,
La race jaune est forte.
Buvant de l'alcool parfumé aux chrysanthèmes, le 9 de la 9e lune,
Tous se sont enivrés.

Le chrysanthème est blanc ;
Il reste toujours blanc.
La race de Han est redevenue prospère
Depuis que le gouvernement mandchou a disparu.
Le chrysanthème s'épanouit à l'automne, anniversaire de la République.
Et c'est en souvenir de cet événement glorieux que nous aimons cette fleur.

Le chrysanthème est rouge,
Rouge aussi est le drapeau des fils de Han.
En l'honneur de la province du Yunnan,
Citoyens, chantez tous la chanson du Grand Vent.
Chinois, Mongols, Musulmans et Tibétains forment un seul état
Dans l'Asie orientale, sur lequel flotte le drapeau aux cinq couleurs.

2. *La race jaune.*

La race jaune, seule, doit boire l'eau de la Mer Jaune ;
Seuls les Asiatiques doivent cultiver les champs de l'Asie.
Ô jeunes gens ! Ô jeunes gens ! ne vous entretuez pas,
Permettant ainsi à l'Europe ou à l'Amérique de venir vous opprimer !

Ne redoutez pas la mort ! Ne soyez pas esclaves de l'argent !
Les hommes d'action n'ont pas besoin de la pitié d'autrui !
Même si l'eau dévastatrice s'élevait jusqu'au ciel, d'une main ébranlons la tempête.
Ainsi vous ne laisserez pas inutiles votre courage et votre savoir.
Ainsi vous vous montrerez dignes des sages dont vous descendez.

3. *Chant national.*

Dans un peuple vivant en Asie orientale depuis plusieurs milliers d'années,
Une vaste république s'est établie.
Les monts s'y dressent en tous sens ;
Le drapeau de l'indépendance y flotte ;
Les cours d'eau y décrivent des sinuosités ;
Les vagues de la civilisation frappent le pays.
Les 400 millions d'habitants descendent tous des sages ;
Immense est ce pays, incalculables ses richesses.
Élevons le drapeau aux cinq couleurs, chantons l'hymne national.

4. *Le départ du maître* (1).

Le vent siffle, la pluie est froide ;
Notre maître part pour son pays natal.
Regardant les montagnes et les sentiers,
Il nous jure une amitié éternelle.
Combien sont tristes maître et élèves,
Face à face pour ce départ !
Le maître recommande aux élèves de travailler studieusement, de ne pas manquer la classe.
Les élèves le remercient d'avoir étendu leur instruction.
Augmenté leurs connaissances, afin qu'ils soient des hommes dans l'avenir.
Se tenant par la main, les élèves accompagnent le maître jusqu'à un pont éloigné.
Et quand le professeur fouette son cheval,
Chacun s'en retourne de son côté.

---

(1) Chant des écoles militaires.

5. *Le Yang-tseu.*

Long ! Long ! Long ! Le Yang-tseu est le plus grand cours d'eau de l'Asie.
Il prend sa source au Ts'ing-hai [1], coule et entre dans le Ki-t'ang [2].
Son cours est sinueux comme la marche du serpent ;
Il baigne King-yang 荊 揚 [3] et, après un parcours de 8000 *li*, se jette dans la Mer Jaune.
Il arrose de tout temps notre patrie ; c'est une gloire de notre histoire.

6. *Le soldat qui marche au combat.*

Les combattants vont sous les nuages et la bise piquante.
Le drapeau dentelé est porté bien haut.
Pour combattre les ennemis, nos bataillons,
Armés de lances, couverts de cuirasses, sont un modèle pour la nation.
C'est pour ma patrie que, d'un air courageux,
Je tue les ennemis comme on balaie les feuilles tombées.
Ta ! Ta ! Ta ! Tong ! Tong ! Tong !
Le bruit du tambour se mêle au son du clairon !
Hong ! Hong ! Hong ! Houa ! Houa ! Houa !
C'est la voix du canon qui monte jusqu'au ciel.
Plus on est audacieux, plus on devient courageux !
Allons, en avant, hardi ! Secourons notre patrie.

7. *Chanson de Houang-ti* [4].

Occupant un territoire de 70.000 *li*, et civilisée par Houang-ti,
La race jaune s'est établie dans le pays depuis environ 4000 ans.
Houang-ti approfondit la littérature, les mathématiques et la morale ;
Il connut le premier les sciences ;
Il observa les battements du pouls, les propriétés des plantes,
Et composa un traité de médecine, utilisé encore de nos jours.
La forme des vêtements qu'il traça est suivie actuellement.
Ainsi il nous semble que Houang-ti est toujours vivant.

---

(1) Turkestan oriental.
(2) Peut-être le Hou-pei.
(3) Impossible à identifier.
(4) Un des empereurs de l'époque primitive.

8. *Mourir au champ d'honneur.*

Le tambour bat ! Le clairon sonne ! Le drapeau aux cinq couleurs flotte !
Les chants militaires excitent les sentiments généreux : la musique militaire retentit, majestueuse.
Chacun est animé d'un esprit héroïque.
Notre vieille mère, en nous disant adieu, mit son index sur notre visage :
« Vaincu, nous dit-elle, ne pense jamais à revenir. »
Notre femme ajouta : « Un homme d'armes doit mourir sur le champ de bataille. »
Gardons l'esprit de sacrifice, et nous serons certainement vainqueurs.
Allons ! soyons heureux de partir !
Ne boudons pas à nos devoirs de citoyens.
Avec bravoure et zèle acceptons d'être d'humbles soldats.
A notre grande patrie, à nos chères familles, certes nous songeons tous !
Mais si tout le monde redoute la mort et aime la vie,
A qui reviendra la défense du pays ?
Soyons aujourd'hui, un modèle pour tous !

9. *Chant de l'armée de terre.*

Fusil à l'épaule, cartouches dans l'étui et biscuits sur le dos.
Les canonniers s'embusquent de tous côtés ; les éclaireurs s'empressent.
Soldats du génie, du train ou de la garde, tous sont habiles et robustes.
Il y a encore la cavalerie qui fond sur l'ennemi,
Sans avoir besoin d'être excitée par la vue du drapeau ou le bruit du tambour.

10. *Le service militaire.*

Soyons soldats ! Soyons soldats !
Engageons-nous ! Ne soyons pas imprégnés (des idées) du vieux temps.
La patrie traite pareillement les lettrés et les soldats,
C'est-à-dire comme des gens qui l'aiment et la défendent.
Le génie, l'artillerie, la cavalerie et l'infanterie sont des unités différentes ;
La théorie et les exercices sont parfaitement distincts.
Soyons patients et exerçons-nous,
Pour devenir des soldats vigoureux qui agrandiront la carte du pays.

11. *L'armée.*

Grondement du canon ! Hennissement des chevaux !
Terrible champ de bataille ! Esprit de sacrifice !
Ô bravoure ! Les soldats sont nourris des milliers de jours (pour rien).
Vient enfin un matin où ils sont utiles ! [1]

(1) Phrase des anciens livres, employée souvent par les Chinois.

Estimer plus la vertu d'humanité que la vie :
Tel était le fond des théories de Confucius et de Mencius.
Mourir sur le champ de bataille est le plus beau destin d'un homme.
Allons mourir ! Et notre nom ennoblira l'histoire de Chine.

Il est plus facile de déplacer une montagne que de faire reculer notre armée !
Ne méprisez pas ceux qui vivent dans la forêt des fusils et sous la pluie des balles !
Ne nous méprisez pas ! Ne nous méprisez pas !
Nous ne reviendrons, sachez-le, qu'après avoir tué l'ennemi.

12. *La jeunesse nouvelle de l'Asie orientale.*

Jeunes hommes de l'Asie orientale ! Ô jeunes hommes de l'Asie orientale !
Montrez votre énergie dans l'établissement de notre nouvelle société si belle!
Sur ce théâtre actif du monde, où tous luttent pour le progrès,
Laisserait-on indépendants de malheureux infirmes ou des retardataires obstinés ?
Allons ! jeunes hommes de l'Asie orientale ! Aimez-vous ! Levez-vous !
Venez accroître l'honneur de la race jaune.

Jeunes hommes de l'Asie orientale ! Ô jeunes hommes de l'Asie orientale !
Ne perdez pas votre temps, étudiez les sciences nouvelles,
Mais ne vous targuez pas de votre jeunesse et de votre savoir ;
Ne dites pas que les autres sont vieux et stupides.
Insensiblement vos cheveux deviendront de plus en plus blancs.
J'espère, ô jeunes hommes de l'Asie orientale,
Que vous ne vous laisserez pas entraîner par la paresse, que vous ne gaspillerez pas vos belles années.

13. *Le* Tcheng k'i ko 正氣歌 (1).

Le vent et la marée qui le heurtent sans cesse ont éveillé le lion endormi.
Les 400 millions de frères, alignez-vous et formez une longue muraille.
Braves enfants de la terre des esprits, la main dans la main, allez au service militaire.
Par la seule force de votre union vous pourrez soulever le nouvel univers.
Ne craignez ni le vent européen, ni la pluie asiatique, si terribles qu'ils soient.
Endurcissez vos épaules, acceptez ce lourd devoir, ô soldats de la nation armée !

---

(1) Ce titre a été donné à nombre de compositions. Le *Tcheng k'i ko* originel est l'œuvre de Wen T'ien-siang 文天祥, qui vécut à la fin des Song.

14. *Le Yunnan.*

Que le fleuve Kin-cha (1) est immense et long !
Que la Montagne neigeuse (2) est haute !
Ah ! C'est un beau pays que celui des six *tchao* ! (3)
Indépendant sous les Han et les T'ang,
Puis territoire des Ming, le Yunnan a franchi nombre d'étapes.
Ô beauté du Kin Pi ! (4) Ô grandeur du Tsang-eul ! Ô héros innombrables.
Faites éclater votre patriotisme, rassasiez-vous du sang des ennemis !
Entonnez à plein gosier votre chant de triomphe !

15. *Le Yunnan est le rempart de la Chine.*

Pacificateur des désordres qui naquirent au Sseu-tch'ouan et au Kouei-tcheou,
Le Yunnan renferme le cours supérieur des fleuves du Hou-nan et du Kouang-tong.
Placé bien haut, c'est le demi-mur qui soutient le ciel.
Ô métier des armes ! Ô vie de fer et de sang ! Ô joie sans limite !
La puissance du Yunnan est la tranquillité de la région du Sud-Ouest.
Son influence s'étend jusque sur l'Annam et la mer.
Vive la République chinoise ! Vive le Yunnan !

16. *Les modèles pour les soldats.*

Voyez Pan Tch'ao 班超 (5) qui jeta son pinceau,
Vainquit les Hiong-nou et fut nommé marquis.
Voyez Ma Yuan 馬援 (6) qui ne regretta pas de mourir dans les sables.
Les braves sont joyeux de s'engager ;
Ils chantent follement, et leurs voix montent jusqu'à l'étoile polaire.
Ils auraient honte, tels des lettrés obstinés,
De garder pinceau et encrier pour rester à jamais esclaves des civilisés.

---

(1) Fleuve Kin-cha 金沙江, cours supérieur du Fleuve Bleu.
(2) Haute montagne de Li-kiang 麗江, couverte de neige perpétuelle.
(3) L'ancien Yunnan partagé en six principautés.
(4) Kin-ma et Pi-ki, deux montagnes célèbres du Yunnan.
(5) (6) Célèbre général des Han (Ier siècle de l'ère chrétienne).

17. *Promenade à la campagne.*

Avec sa douce température, le printemps ne ressemble pas aux autres saisons.
Aux jours de congé, qu'il est agréable, alors, de se promener dans la campagne !
Sortis par la porte de l'Est, nous sentons le vent qui vient à travers les saules frapper nos visages.
Foulant l'herbe des prairies, maîtres et élèves marchent lentement.
C'est pour l'air, pour le parfum des fleurs, que les jeunes hommes aiment le printemps.
Ces jeunes hommes sont pareils aux fleurs des pêchers et des pruniers,
Qui, dans la campagne, fleurissent ou s'épanouissent abondamment.
Avec nos vêtements du printemps, joyeux, chantant ou fredonnant des vers,
Allons vite, et pleins de confiance, nous promener gaiement !

18. *Le* Man kiang hong 滿江紅 (1).

D'indignation, nos cheveux se dressent et soulèvent nos bonnets !
Allons nous asseoir près de la balustrade ; la pluie fine a cessé de tomber.
Regardant au loin et fixant le ciel, nous poussons une longue plainte.
Trente années de gloire ne seront rien que poussière.
N'importe ! Allant jour et nuit, parcourons, s'il le faut, 8000 *li*.
Hâtons-nous, nos cheveux deviendront blancs,
Et nos regrets, alors, seraient vains.

La honte de Tsing-k'ang n'est pas encore lavée.
Quand disparaîtra l'indignation du ministre ?
Approvisionnons nos lourds chars de guerre ;
Allons fouler aux pieds la montagne de Ho-lan (2) ;
Mangeons, si nous avons faim, la chair des Hou-lou (3) ;
Buvons, si nous avons soif, le sang des Hiong-nou (4) ;
Ne nous présentons à la Cour qu'après avoir mis l'ordre dans le pays.

---

(1) Ce poème fut composé par Yo Fei 岳飛, général de la fin des Song, pendant qu'il allait défendre la frontière contre l'invasion mandchoue, pour le faire chanter par ses soldats. La seconde partie de cette chanson a été proscrite sous les Ts'ing.
(2) Montagne célèbre, située dans la Mandchourie.
(3) Hou-lou 胡虜, terme de mépris désignant les Mandchous.
(4) Hiong-nou 匈奴, terme de mépris désignant les Mongols.

19. *Chant des « armées confédérées pour pacifier l'Etat »* (1).

Ah ! Les armées pacificatrices du pays réunissaient les troupes du Yunnan et du Kouei-tcheou ;
Leurs violentes clameurs de justice furent entendues par le monde entier.
Le gouverneur rebelle, Touan [K'i-jouei 段祺瑞] a violé la loi ;
Supprimant le chef, il voulait restaurer la dynastie mandchoue des Ts'ing.
Touan K'i-jouei, criminel d'état, se para d'un faux titre pour former un cabinet illégal ;
Mais le gouverneur patriote, T'ang, protégea la République.
Vraiment, pouvait-il ne pas lancer ses soldats ?

Ah ! Les armées pacificatrices comprenaient les troupes du Kouang-tong, du Kouang-si, du Hou-nan et du Hou-pei.
Animées du désir de faire prospérer notre patrie aimée,
Elles parcoururent le Sseu-tch'ouan, protégeant les soumis, châtiant les réfractaires.
Causer le malheur de l'Etat et du Sseu-tch'ouan n'est pas un léger crime.
Les armées du Yunnan et du Kouei-tcheou battirent Touan à Yu et à Lou (2).
Comment ne pas respecter ces braves qui, d'un cœur ardent, moururent pour le pays ?
Gardant nos cœurs fermes, nous rassemblerons à Wou-tchang et à Han-keou
Des troupes qui extermineront les rebelles d'Etat et s'acquerront ainsi de grands mérites.

20. *La nation armée.*

Citoyens de la nation en armes, votre volonté forme une muraille.
Que votre zèle et votre esprit militaires soient excités !
Soyez unis fortement, soyez fermes.

Ne craignant ni la forêt des baïonnettes, ni la pluie des balles,
Tuons l'ennemi sans songer à notre propre vie.
Braves gens épris de l'idée de justice, engagez-vous : c'est votre devoir.

Gardez bien votre devoir, qui est l'amour du pays ;
Soyez courageux en face de l'ennemi ;
Au champ d'honneur, montrez votre habileté.

---

(1) *Tsing kouo lien kiun* 靖國聯軍, nom donné aux armées de l'une des expéditions faites par T'ang Ki-yao contre le Nord.
(2) 渝 瀘.

Éveillez-vous ! Sortez de ce long sommeil qui dure depuis l'antiquité !
Éveillez-vous ! Éveillez-vous ! Ô les 400 millions d'habitants !
Nous ne supporterons plus avec autant de patience les hontes nationales !

Songez aux Hindous et aux Polonais qui ont une vie d'esclaves !
Terribles sont les regards d'aigle et les menaces de tigre (de nos voisins).
Les vents et les marées, furieux, frappent partout.

J'espère, ô mes compatriotes, que vous changerez vos idées :
Chacun de vous remplira son devoir
Et défendra le pays avec une volonté héroïque.

21. *Chants des engagés volontaires.*

Si des troubles surgissent, que le lion dormant s'éveille de son rêve !
Mes 400 millions de frères, unissez-vous pour la défense du pays.
Braves enfants de la grande Chine.
Bras dessus, bras dessous, allez vous engager !
Uni fermement, grâce à vous, le pays aura la paix.
N'ayez nulle peur des Japonais féroces et des Européens puissants.
Acceptez cette lourde charge du service militaire, courageux citoyens de la nation en armes !

Les soldats comme les écoliers doivent aimer le métier de soldat, c'est leur devoir.
Tous doivent avoir ces sentiments et, plus tard, devenir les soldats de T'ang [1].
Exercez-vous sur le champ de manœuvre et en campagne, comme si vous étiez devant l'ennemi ;
Enrégimentés, étudiez les livres militaires ; en campagne, exercez-vous.
Que chacun connaisse bien ses devoirs !
Portez l'uniforme, apprenez le salut militaire,
Car il ne faudra pas vous tromper pour reconnaître les grades.

L'amour du pays est le premier devoir du soldat.
Vos fusils, vos sabres et vos chevaux sont pour votre défense.
Sans eux, votre corps ne serait rien.
A l'armée, observez les lois militaires, obéissez à vos chefs ;
A l'heure du danger, ne pensez jamais à vous ; ainsi vous vous sacrifierez pour le pays.
S'engager, sachez-le, est le devoir de tout homme !
Mou Lan 木蘭, cette femme héroïque d'autrefois, ne se fit-elle pas soldat ?

---

[1] T'ang Ki-yao.

Vous êtes des hommes ; de vos forces unies sachez résister à l'ennemi.
Votre règle sera la justice et l'humanité, votre devoir, la bravoure et l'énergie.
Celui qui a toutes ces qualités remplit son rôle de soldat.
Ayez des aspirations nobles, soyez courageux !
Marchant contre l'ennemi, vous le balaierez comme le vent chasse les nuages.
Rappelez-vous les militaires renommés et les grands hommes d'autrefois : chacun les respecte.
Ce qui a le plus de prix, c'est d'acquérir un nom qui dure des milliers d'années et qu'on n'oublie jamais.

Je regrette que certains ne sachent voir ni la haute montagne, ni la plaine unie [1] ;
Ils comprendraient qu'au XXe siècle les troubles sont violents, les races se jettent les unes sur les autres.
Les nations du globe envahissent réciproquement leurs territoires ; chacune veut la suprématie.
Jusqu'au jour de la paix, portez vos armes, protégez vos compatriotes ;
Exercez-vous laborieusement, que vous soyez de l'armée de terre ou de la marine.
Songez aux Hindous, aux Polonais, malheureux qui n'ont plus que le nom d'homme, mais pas de pays,
Car celui-ci a été envahi par des hommes puissants.

22.

Haut est le ciel bleu. Les arbres au loin s'évanouissent derrière la lumière ; le vent de l'Ouest souffle violemment et des oies sauvages passent :
Elles volent en rangs, bien près l'une de l'autre ;
Elles vont comme nous, qui nous aimons comme des frères et marchons la main dans la main.

Haut est le ciel bleu. Le soleil s'abaisse vers le couchant ; la brise du soir se lève, et la lune monte à l'Est.
Elle brille sur tous les pays du monde ; l'Inde et la Pologne, seules, ne reçoivent pas sa lumière.
Sachons bien que notre Chine, la plus grande nation du monde, doit rester indépendante.

---

(1) Terme de mépris pour désigner ceux qui ne veulent pas marcher avec leur temps.

Haut est le ciel bleu. Les nuages s'amoncellent ; le vent de l'Est se lève, et la pluie torrentielle tombe.

Le vent d'Europe et la pluie d'Amérique arrivent ensemble, terribles.

Qu'ils fassent trembler le sol de l'Asie, qu'ils éveillent les 400 millions de rêveurs !

Haut est le ciel bleu. Si haut qu'il semble attaché au pôle Nord ; les glaciers et la neige répandent le froid et les corbeaux sont engourdis.

Silencieuses et tranquilles, l'Europe et l'Amérique n'oppriment plus leurs voisins.

Sachons que nous devons toujours garder libre notre Chine, héritage que nos ancêtres ont peiné pour nous laisser.

* * *

Les nuages colorés sont chatoyants comme des masses d'or ;
Les pêches, les prunes et les abricots sont déjà mûrs ;
Les oiseaux gazouillent ; les branches des arbres sont toutes fleuries ;
Les fleurs nous avertissent de la venue du printemps.
Si les fleurs du printemps sont précieuses, elles n'ont qu'un temps, comme notre jeunesse.

Les nuages sont pareils à des masses de coton.
Ils volent sans arrêt dans l'air.
On a trouvé des fleurs et on les a mises sur sa tête.
Grâce à ces fleurs, on a ramené le printemps chez soi.
La jeunesse a été justement comparée aux fleurs du printemps ;
Aimons les fleurs du printemps.

* * *

Avançons ! Avançons ! Avançons ! Allons ! Avançons !
Les enfants de la Chine vont gaiement à la bataille :
Officiers et soldats jurent de poursuivre le même but,
De ne s'arrêter, satisfaits, qu'après avoir exterminé tous les barbares.
Celui qui ne recule pas devant la mort est un brave ;
Il crée pour sa patrie, pour sa famille et pour lui-même, un bonheur éternel.

Avançons ! Avançons ! Allons ! Avançons !
Les soldats doivent être les plus respectés et les plus honorés.
Parents, frères, sœurs sont tous venus pour nous accompagner ;
Ils nous donnent des mouchoirs comme souvenir.
Celui qui ne recule pas devant la mort est un brave ;
Il crée pour sa patrie, pour sa famille et pour lui-même, un bonheur éternel.

Avançons ! Avançons ! Allons ! Avançons !
Une acclamation confuse se fait entendre hors du Tsiu-k'ouei leou 聚奎樓 [1] ;
Les étendards couverts de caractères sont portés bien haut.
Ne vivons plus, si nous ne pouvons châtier les barbares.
Celui qui ne recule pas devant la mort est un brave ;
Il crée pour sa patrie, pour sa famille et pour lui-même, un bonheur éternel.

Avançons ! Avançons ! Allons ! Avançons !
Les abricotiers et les saules semblent s'émouvoir en nous regardant quitter le foyer natal ;
Les montagnes et les fleuves, à notre passage, paraissent plus majestueux encore.
Les baïonnettes et les épées sont tranchantes ; les chevaux posent légèrement leurs sabots sur le sol.
Celui qui ne recule pas devant la mort est un brave ;
Il crée pour sa patrie, pour sa famille et pour lui-même, un bonheur éternel.

Avançons ! Avançons ! Allons ! Avançons !
Ne laissons pas entrer dans notre âme la peur des glaciers et de la neige ;
Remplissons notre cœur de sang chaud et courons prendre Pékin.
Celui qui ne recule pas devant la mort est un brave ;
Il crée pour sa patrie, pour sa famille et pour lui-même, un bonheur éternel.

Avançons ! Avançons ! Allons ! Avançons !
Nous devons être disciplinés
Et suivre aveuglément les ordres de nos chefs.
Tâchons de devenir les soldats modèles de la Chine.
Celui qui ne recule pas devant la mort est un brave ;
Il crée pour sa patrie, pour sa famille et pour lui-même, un bonheur éternel.

Avançons ! Avançons ! Allons ! Avançons !
Notre devoir le plus strict est de massacrer les ennemis ; négligeons donc notre propre vie pour le moment.
Entrons avec courage dans la forêt des baïonnettes et passons sous la pluie des balles ;
Ayons le foie et les entrailles d'un héros comme le cœur d'un sage.
Celui qui ne recule pas devant la mort est un brave ;
Il crée pour sa patrie, pour sa famille et pour lui-même, un bonheur éternel.

---

[1] Pavillon qui se dresse au dehors de la porte Sud de Yunnanfou.

Avançons ! Avançons ! Allons ! Avançons !
Richesses, noblesse, gloire et honneurs sont pareils aux nuages fuyants ;
Laissons notre souvenir parmi nos semblables ;
Faisons de notre Chine un pays d'or.
Celui qui ne recule pas devant la mort est un brave ;
Il crée pour sa patrie, pour sa famille et pour lui-même, un bonheur éternel.

Avançons ! Avançons ! Allons ! Avançons !
Nul pays en ce monde ne veut être militariste,
Mais les soldats seuls peuvent défendre le pays contre les envahisseurs.
C'est pourquoi on a créé des armées.
Celui qui ne recule pas devant la mort est un brave ;
Il crée pour sa patrie, pour sa famille et pour lui-même, un bonheur éternel.

23. *Le XXe siècle.*

Au XXe siècle, le vent d'Europe et la pluie d'Amérique frappent l'Asie orientale ;
Dernièrement, nos voisins d'Occident nous ont créé des histoires dans les régions du Sud.
Que les Yunnanais se lèvent et débarrassent le monde des diables !
Un grand devoir nous échoit !
Efforçons-nous de porter ce lourd fardeau.
Héroïque soit notre République !

24. *L'épée et le sang d'un héros.*

Un héros a sacrifié à la patrie son épée et son sang ;
Et ce héros est mort avant d'avoir achevé sa glorieuse action.
Les portiques Kin et Pi, comme les eaux du lac, conservent ce douloureux souvenir.
Ne pleurons pas Houang Tseu-houo (1), mais regrettons-le.
Hélas ! L'herbe du Kouei-tcheou, rouge de son sang, a jauni ;
Le sang brille sous les rayons du soleil.
Je déplore que le sort méchant
Ait enlevé une des poutres de la restauration de la République.

---

(1) Général yunnanais tué pendant la Révolution ; il a sa statue en bronze au Tchouang-lie sseu.

La honte de dix ans fut lavée en un jour ;
Grâce à Houang Tseu-houo, des millions d'hommes furent sauvés de l'esclavage.
Pendant que tous se réjouissaient de cette résurrection,
Notre Houang Tseu-houo versait son sang.
Hélas ! son âme ne put rentrer de cette terre lointaine.
Elle erre, tristement, sous la lune.
J'espère qu'elle reviendra rejoindre son cadavre.
Et qu'elle défendra éternellement l'âme de la République.

25. *Houang Tseu-houo.*

Hélas ! notre Houang Tseu-houo est mort sans avoir atteint son but !
La misère de la Chine l'affligeait.
Il se lança dans la révolution, par devoir.
Il était allé en Annam, puis en Birmanie, bravant toutes difficultés (1).
Il délivra le Yunnan et le Sseu-tch'ouan, livrant tant de batailles sanglantes,
Et mourut, malheureusement, avant d'achever son grand travail.
Hélas ! combien son âme se plaint !

Eh bien, non ! Notre Houang Wou (2),
Mourez le visage souriant.
Vous avez risqué votre vie dans de terribles guerres,
Vous avez donné toutes vos forces et tout votre sang,
Mais nous sommes débarrassés des barbares ;
Nos compatriotes sont délivrés ;
Notre territoire est uni,
Et notre république instaurée.
C'est grâce à vous que notre République fut établie.
Eh bien, non ! Notre Houang Wou, consolez-vous !

Gloire à notre Houang Wou !
Ses mérites vivront à l'infini, comme le soleil et la lune.
A l'heure où la Patrie perdait sa vie, et le peuple sa qualité d'homme,
Qui aurait accepté d'aller gaiement à la bataille ?
Notre Houang, seul, sacrifia bravement son corps.
Depuis lors, nos compatriotes ont un exemple à imiter.
Vous êtes, Houang, le « pilier de la République ».
Que le souvenir de votre héroïsme vive éternellement !

---

(1) En voyage et non en expédition.
(2) Autre nom de Houang Tseu-houo.

26. *La troupe allant à la guerre.*

Ne parlez pas de fatigue au milieu de la troupe : le sol de la Chine est envahi.
Tous les hommes sont des créatures semblables ;
Les uns sont estimés, les autres détestés.
Le plus grand malheur en ce monde n'est pas de mourir sur le champ de bataille.

Dans les autres pays du monde, on dit
Que la Chine est un pays riche, mais que l'herbe y pousse partout.
Pourquoi donc nous méprise-t-on ainsi ?
C'est que nos soldats font trop de cas de leur corps.

Si nous sommes affamés, mangeons le sable,
Et si nous avons soif, prenons pour thé l'urine de nos chevaux.
Y a-t-il un métier plus heureux que celui de soldat ?
Non ; et le soldat, seul, sauve la Patrie.

Le vent de l'Est s'oppose enfin à celui de l'Ouest.
L'aube rougit le sommet des montagnes.
Nous sommes tous les fiers descendants de Hiuan-yuan 軒轅 (1).
Tâchons de ne pas devenir des êtres misérables et pitoyables.

Ne dites pas : « Aller à la guerre, c'est mourir ».
Les murailles tombent, mais la gloire reste.
Jetez un coup d'œil vers les régions du Nord ;
Les balles sifflent à la frontière de la Chine.

La brise printanière nous apporte le parfum des fleurs.
Que nos compatriotes armés sont braves !
Leurs harnois et leurs épées brillent au soleil ;
Les vieillards ont les yeux fixés sur eux.

27. *La longévité.*

Que le ciel bénisse notre Chine et lui accorde une tranquillité absolue !
Que le ciel donne à notre Patrie une vie infinie !
Que notre drapeau aux cinq couleurs se lève sur le monde !

---

(1) Nom de la famille de Houang-ti, un des premiers empereurs de la Chine.

Que le ciel bénisse notre Chine ; c'est sur son sol que nous mangeons et vivons !
Que le ciel donne à notre Patrie une vie infinie !
Sacrifions nos corps, et elle sera puissante !

Que le ciel bénisse notre Chine ; que les soldats, chaque nuit, rêvent à la guerre !
Que le ciel donne à notre Patrie une vie infinie !
Le 9 de la 9e lune (1), nous célébrerons la gloire de la race chinoise !

28. *La chasse aux Mandchous du Nord.*

La colonne allant chasser les Mandchous, au Nord, est bien vue de la population ;
Les habitants nous offrent des mouchoirs comme présents ; nous voici en route.
Observons bien la discipline, suivons les ordres de nos chefs.
Sans compter la hauteur des montagnes et la profondeur des eaux, nous avançons en gravissant les pentes, en retroussant nos pantalons.
Avançons courageusement ! Nous avons un cœur ardent, ne craignant ni la brise, ni la neige.
Alliés au Sseu-tch'ouan, au Kouei-tcheou, au Chan-si et au Chen-si, nous allons tout droit sous la fumée des batailles, dans la pluie des balles et la forêt des baïonnettes.
Les esclaves (mandchous) se sont tous enfuis ;
Ils sont obligés de nous rendre notre belle terre ; toutes les provinces sont en paix.
Ainsi nos compatriotes ont la chance d'être sauvés de l'esclavage.
La race jaune est redevenue puissante ; le gouvernement de la Chine est entre les mains du peuple.
Notre gouvernement est une république.
Vive la « nouvelle Washington » !

29. *La fidélité et la bravoure.*

Parmi les créatures du ciel et de la terre, l'homme est la plus noble.
Il doit, par conséquent, acquérir une bonne réputation.
Celui qui vit, vieillit et meurt dans son pays natal,
Ne sera jamais compté comme un brave.
Rappelons-nous que notre sort est fixé de bonne heure.

---

(1) Anniversaire de la Révolution.

Et que notre vie n'est pas à la merci des canons et des fusils.
Celui qui, par fidélité pour la patrie, se sacrifie, est toujours protégé par le Ciel.
La plupart des célèbres guerriers de l'antiquité vécurent longtemps et leur vie fut heureuse.
Et puis, s'il est vrai qu'il y a beaucoup de morts sur le champ de bataille,
C'est là que les héros gagnent leur renommée.
Mou Lan, une fille qui eut le courage d'aller combattre les ennemis,
Est réputée parmi tous les êtres humains.
Mais qu'un garçon ait peur devant les ennemis,
Il sera méprisé même des femmes et des enfants.
Le soldat vaincu ou qui se soustrait à ses devoirs, est déshonoré pour toute sa vie ;
Ses fils et ses petits-fils ne pourront jamais laver ce déshonneur.
Plutôt mourir que de vivre dans l'infamie !
Soyons des hommes accomplissant des actes admirables.
Tous les personnages du gouvernement sont tristes de notre faiblesse nationale ;
Les militaires devraient être honteux de ceci.
Quand la patrie est envahie, qui hésiterait encore
A partir pour défendre sa famille, ses parents, sa femme et ses fils ?
Soyons courageux, fidèles et braves,
N'ayons peur ni des dangers, ni des aventures.

30. *Le soleil monte à l'orient.*

Le soleil monte à l'orient ;
Il vient pour éclairer les Jaunes,
Dont le premier ancêtre descendit du ciel.
Aujourd'hui ils sont plusieurs millions d'âmes ;
Des mers baignent la côte orientale de la Chine,
Protégeant la race qui s'y trouve.
A l'aide du Ciel, les Jaunes affaibliront les autres pays puissants.
Tous les braves enfants de la Chine méprisant la vie vont au combat.
Vous verrez que ce pays deviendra puissant.

31. *La géographie physique de la Chine.*

La surface des terres de la Chine entière
Occupe 400.000 *li* carrés dans l'hémisphère oriental.
La capitale est placée au Tche-li.
Là, se trouvent les palais des souverains et le temple de l'Empereur du ciel.

Au Nord, le Chan-si touche la Mongolie
Et la grande muraille compte 10.000 *li* de long.
Le Chen-si et le Sin-kiang occupent les régions Nord-Ouest,
Où les routes, à cause des montagnes, sont difficilement praticables.
A l'Ouest, on voit le Sseu-tch'ouan et le Tibet;
Au Sud-Ouest, le Yunnan et le Kouei-tcheou ouverts au commerce des Anglais et des Français.
Au Sud sont le Kouang-tong et le Kouang-si;
Au Sud-Est, le Kiang-si et le Fou-kien.
Le Tchö-kiang, le Kiang-sou et le Chan-tong
Occupent la partie Nord-Est.
A l'intérieur, citons le Hou-nan et le Hou-pei.
Le Ho-nan était appelé autrefois le centre de la Chine.
L'ex-dynastie venait du Cheng-king, du Ki-lin et du Hei-long kiang.
A Nankin et à Pékin, il y a beaucoup de beaux paysages.
Wou-tch'ang et Changhai sont des centres commerciaux.
Le fleuve Yang-tseu a une longueur de 7.000 *li*.
L'Océan Pacifique, la Mer du Sud, la Mer Orientale et la Mer Jaune
Baignent la moitié du pourtour de notre Patrie.

32

Mes frères aimés,
Si vous êtes de braves garçons,
Venez vous faire soldats.
Défendez la Chine,
Tuez vos ennemis,
Aimez vos compatriotes et
Traitez les Chinois comme vos propres frères.
Ne les laissez pas opprimer par les étrangers.
Si vous avez un esprit chevaleresque,
Défendez les faibles contre les puissants.
Soldats! vous êtes habiles,
Vous avez bien appris l'art de tirer le canon et le fusil.
Quand vous combattrez les ennemis,
Montrez-leur toute votre habileté.

33. *Leçon donnée par une mère.*

Mon cher enfant,
Tu es grand, tu es aujourd'hui un homme.
Va gaiement t'engager.
Eloigne-toi de 3.000 *li* et, s'il le faut,
Sans pouvoir me donner une seule fois de tes nouvelles.

34. *Conseil aux soldats.*

Vous mangez le riz produit par le dur travail de vos compatriotes.
Ecoutez-moi, ô mes soldats !
Votre fardeau n'est pas léger !

Une horde de sauvages oppriment nos compatriotes.
Ecoutez-moi, ô mes soldats !
Tuez-les sans pitié !

Ne craignez pas le canon terrible comme le tonnerre.
Ecoutez-moi, ô mes soldats !
N'ayez jamais peur !

Regardez les innombrables nations armées qui nous menacent !
Ecoutez-moi, ô mes soldats !
Aiguisez vite vos armes !

Il est bon que l'homme soit soldat : c'est un agréable métier.
Ecoutez-moi, ô mes soldats !
Dans les pays civilisés on aime les soldats.

35. *Le marin.*

Les vents du large ont lavé le ciel tacheté de nuages ;
Les vagues frappent sans cesse le cuirassé.
Au sifflet les braves, à l'intérieur du cuirassé, restent immobiles.
Ceux qui sont en haut du cuirassé apparaissent et tuent les ennemis.
Les ordres de l'amiral sont terribles comme un tremblement de terre,
Le drapeau national flotte au vent.
Les ondes et les coups de canon produisent un fracas épouvantable.
Les torpilles poursuivent les bateaux, rapides comme un cheval au galop, légères comme une hirondelle.
En un clin d'œil, tuons les ennemis !

36. *La bataille.*

Au combat ! Au combat !
Les tambours battent et les clairons sonnent.
L'infanterie, la cavalerie, le génie, l'artillerie et l'intendance sont là.
Nous avons encore une montagne de canons, de fusils, de cartouches, de poudre et de rations.
Comment aurions-nous peur des ennemis, même s'ils avaient le pouvoir d'avaler les eaux de la mer ?

Au combat ! Au combat !
Disposés en lignes comme les ennemis, nous allons combattre.
Les montagnes, la lune, le vent et les nuages nous éclairent.
Bientôt le ciel et la terre changent de couleur.
Les 100.000 merveilleux combattants massacrent les ennemis.
Il nous faut, avec de l'argile, boucher les 120 portes [1].

Fusil sur l'épaule et cartouches dans la giberne,
Les biscuits et le bidon sur le dos, nous partons en voiture, égayant nos parents, nos femmes et nos fils qui nous reconduisent en souriant.
Nous allons nous éloigner de notre foyer natal pour débarrasser le monde des sauvages.
Nous ne reviendrons qu'après les avoir tous tués.

D'un homme, on ne regarde pas l'âge, mais le caractère.
Que les frères viennent apprendre l'art militaire !
Le drapeau national flotte au vent ; le tambour de cuivre bat.
On s'exerce, on s'exerce, on s'exerce toujours, afin d'avoir la force voulue pour faire la guerre.
Que les garçons aient de grandes idées !

37

Depuis plus de 4.000 ans la capitale de la Chine a toujours été menacée.
Elle fut prise, autrefois, en l'année *keng-chen* 庚申 [2] et dernièrement en l'année *keng-tseu* 庚子 [3].
Pourquoi ne pas mourir, ô les 400 millions d'hommes ?
La Patrie attend de ses soldats qu'ils meurent pour elle.
Qu'il est lamentable de voir des soldats qui n'aiment qu'eux-mêmes !
S'il est vrai, mes garçons, que vous ne pourrez réparer les pertes d'autrefois, du moins pourrez-vous éviter les hontes futures.

Ne pleurez pas sur votre chemin plein d'obstacles !
Les bons garçons désirent mourir au champ d'honneur plutôt que de s'enrichir.
Mourons, si cela peut laver la honte de la cour impériale !
Nos voisins nous guettent comme les tigres et les loups guettent leurs proies.
Soldats ! mourons sur le champ de bataille.
C'est seulement après avoir tué les pirates que nous retournerons pour voir notre empereur [4].

---

(1) Mis pour « empêcher l'étranger d'entrer », expression tirée du *Tchan kouo* 戰國.
(2) 1861.
(3) 1900. Prise de Pékin par l'armée internationale à la suite de l'affaire des Boxeurs.
(4) Vieille chanson militaire datant d'avant la Révolution.

38. *La société sportive.*

Vite ! Vite ! Entrez vite dans la société sportive !
Dans la prairie immensément verte.
Flotte le drapeau aux cinq couleurs.
Le soleil envoie ses doux rayons.
La brise souffle légèrement,
La musique et les chants retentissent.
On sent ses forces et son entrain augmenter.
La foule se réunit dans l'arène.
Vite ! Vite ! Entrez vite !

39

Longue vie à notre République !
Faire de notre anarchie un gouvernement constitutionnel, c'est l'espoir de tout le peuple.
Regardez l'Angleterre, la France, l'Allemagne et l'Amérique, qui sont riches et puissantes.
Que le drapeau national brille aux rayons du soleil !

40. *La Révolution.*

Heureuse révolution du Yunnan ! Heureuse révolution du Yunnan !
A l'occasion de la fête des deux neuf [1],
Ts'ai [2] et Li [3] soulevèrent la révolution, abattirent King-hi [4] et tuèrent Che-tseng [5].
Ils réussirent tout ceci en une seule nuit.
L'étoile et les nuages apparurent comme pour célébrer la venue du drapeau national.
Les portiques Kin-ma et Pi-ki [6], redevenant comme neufs, sont plus brillants que jamais !
C'est une grande fête, pour nous, habitants du Yunnan.
Heureuse révolution du Yunnan !

---

(1) 9 de la 9e lune.
(2) Ts'ai Ngo 蔡鍔.
(3) Li Ken-yuan 李根源.
(4) Li King-hi 李經羲, vice-roi du Yunnan pendant la Révolution.
(5) Grand trésorier au moment de la révolution au Yunnan.
(6) Nom de deux montagnes célèbres du Yunnan, deux portiques de la ville de Yunnanfou.

41. *Conseils donnés aux soldats par le maréchal T'ang Ki-yao.*

Ecoutez-moi bien, ô mes soldats !
On nourrit les soldats pour qu'ils défendent la Patrie.
Les soldats sont coupables, s'ils causent des désordres.
Ceux qui violent la loi sont traités comme des pirates.
Les fidèles défendent la Patrie de tout leur cœur.
L'homme vivant en ce monde
Ne se fait pas volontairement pirate.
Vous étiez, mes soldats, avant votre engagement, de paisibles habitants.
Vous avez encore, chez vous, vos parents et vos fils ;
Ne seriez-vous pas indignés s'ils étaient maltraités par d'autres ?
Vous avez aussi votre fortune :
Votre cœur se briserait si on vous la dérobait.
Supposez-vous à la place des autres,
Et vous les aimerez comme vous-mêmes.
Le devoir des soldats, c'est de protéger les habitants,
Qui leur donnent leur nourriture.
Si vous pillez, si vous rendez le mal pour le bien,
Vous ne serez plus des hommes.
Et si, par hasard, vous échappiez à la loi,
Le ciel, la terre, les diables et les génies mêmes ne vous laisseraient plus tranquilles.
Vous êtes soldats, vous devez savoir que votre vie est à l'Etat,
Et que votre devoir de défendre la Patrie et les habitants, n'est pas chose légère.
Il est difficile de prévoir l'avenir,
Mais vous ne parviendrez à quelque chose qu'en travaillant avec effort.
Si l'un d'entre vous fait une action dégradante,
Vous tous serez également déshonorés.
Donc, je vous conseille d'observer toujours vos camarades.
Le plus important devoir du soldat, c'est de suivre l'ordre des chefs,
Car c'est par l'union qu'une troupe parvient à réussir.
Si, au contraire, les soldats n'obéissent pas à leurs supérieurs,
Ils seront vaincus ; la patrie et leurs familles seront en danger.
Vous devez savoir saluer les supérieurs quand vous les rencontrez.
Sinon, vous serez un objet de risée pour les autres,
Et vous perdrez votre réputation de soldat.
Soyez attentifs dans les exercices,
Car vous ne pourrez vaincre les ennemis que si vous êtes habiles.
Sachez qu'on nourrit les soldats mille jours pour ne les employer qu'un moment.
Celui qui marche au combat est un héros.

Au lieu de fuir pour mourir ensuite au champ du supplice,
Mourez chargés d'honneurs sur le champ de bataille.
Aimez et gardez bien vos armes, auxquelles
Vous devrez votre vie, vos mérites et votre gloire.

42. *Un souhait.*

La Chine nouvelle du XX[e] siècle sera le pays le plus civilisé du monde.
Son rayonnement pourra être comparé à celui du soleil et des étoiles ;
Son drapeau aux cinq couleurs, claquant au vent, effraiera les démons et les génies.
Chacun verra que c'est là une terre de héros.
Vive notre République ! Gloire à notre peuple !

43. *Le patriotisme.*

Sous le ciel splendide et sur la terre superbe existe un pays,
Avec de pittoresques montagnes et de grands fleuves ; il y naît des héros.
La Chine m'appartient, je ne la laisserai pas prendre par les autres.
Je vais m'unir à mes 400 millions de frères ;
Alors, rien qu'en soufflant, nous pourrons faire trembler la terre.
A l'instar des saisons qui se succèdent, les cinq parties du monde dominent successivement.
Ainsi on verra un jour la Chine rayonner sur tout l'univers.
Mes frères, c'est pour nous l'heure de rendre notre nation puissante
Et de faire de notre République un pays admirable.

44. *L'expédition d'Annam.*

Heureuse expédition d'Annam ! Heureuse expédition d'Annam !
Où l'armée du Yunnan remporta d'admirables victoires !
Que l'armée yunnanaise était courageuse !
Tuyên-quang, assiégée durant quarante jours, était sur le point d'être prise,
Quand le lamentable ordre de ramener les troupes sauva cette ville,
Ternissant la gloire des portiques de Kin-ma et de Pi-ki.
Gloire ! L'expédition d'Annam reste pour nous, Yunnanais, un de nos grands souvenirs.

LE VOYAGE DE KANSHIN

EN ORIENT (742-754) (1)

Par AOMI-NO MABITO GENKAI (779)

Traduit par J. TAKAKUSU,

M. A., D. litt. Oxon., Dr. Phil. Leipzig, D. litt. Tôkyô;
Membre de l'Académie Impériale de Tôkyô.

I

Ordination et talents de Kanshin.

Le Grand Maître (2) du nom de Kanshin était originaire du Yang-tcheou, district de Kiang-yang. Son nom séculier était Chouen-yu, car il descendait de Chouen-yu K'ouen, le savant orateur de Ts'i (des états divisés).

Son père avait autrefois reçu les préceptes et étudié les principes du Dhyāna (méditation), sous la direction de Tche-man, maître en Dhyāna du monastère Ta-yun sseu, à Yang-tcheou.

Alors qu'il n'avait que quatorze ans (701), notre Grand Maître accompagna son père à ce monastère où, à la vue d'une image du Buddha, il se sentit inspiré. A la suite de cette visite, il demanda à son père de lui laisser embrasser la prêtrise. Le père y consentit, plein d'admiration pour cette idée de l'enfant.

Précisément à cette époque, la première année de la période Tch'ang-ngan (701), la souveraine usurpatrice du Ta-tcheou, Tsö-t'ien, décréta que des prêtres seraient ordonnés dans toutes les provinces de l'Empire. Le jeune aspirant à la prêtrise fut donc admis dans les ordres, sous la direction du maître en Dhyāna Tche-man, et un logement lui fut accordé, en qualité de çramaṇera, au monastère Ta-yun sseu, dont le nom devint par la suite Long-hing sseu.

---

(1) Voir *BFFEO.*, XXVIII, 1.

(2) *Ta ho-chang* 大和尙, « le grand *ho-chang* ». Le mot *ho-chang* est la transcription du mot turc et persan *khoja* ou *khvāja* (Watters, *Essays on the Chinese Language*, p. 358). Il semble avoir été introduit soit de Kashgar (*hou-cho* 鶻社), soit de Khotan (*ho-chang* 和尙). Cf. *Song kao seng tchouan*, vol. III, sous Man-yue; Yi-tsing, *Mémoire sur les religieux éminents...*, trad. Chavannes.

Année 705. — Pendant la première année de la période Chen-long (705), sous le règne de l'empereur Tchong-tsong, de la dynastie des T'ang, il reçut du maître en Vinaya Tao-ngan 道岸律師 [1] les préceptes particuliers aux bodhisattvas.

Année 707. — Dans la première année de la période King-long 景龍 (707), il se rendit à la capitale de l'Est (Lo-yang) et de là à Tch'ang-ngan (Si-ngan).

Année 708. — Le 28e jour de la 3e lune de la 2e année de la même période (708), il reçut l'ordination complète sur la terrasse rituelle [2] du monastère Che-tsi sseu 實際寺, dans la capitale occidentale (Tch'ang-ngan). Son instructeur [3] était Hong-king 弘景, maître en Vinaya du monastère Nan-ts'iuan sseu 南泉寺 (King-tcheou 荊州) [4].

Pendant son séjour dans les deux capitales, il étudia minutieusement le Tripiṭaka.

Ensuite, il revint à Houai-nan 淮南 [5] ; il y enseigna les préceptes et la discipline. Il était seul maître de l'enseignement religieux dans toute la région comprise entre les fleuves Yang-tseu et Houai. Il y consacra toute son activité à développer la cause bouddhique et à convertir tous les êtres à son enseignement. Mais les sujets sont ici trop nombreux pour qu'il soit possible d'en parler en détail.

Arrivée de deux étudiants japonais. Année 733. — Dans la 5e année de la période japonaise Tempyō 天平 (cycle annuel *kouei-yeou* 癸酉), deux çramaṇas 沙門 ou prêtres, nommés Yeiyei 榮叡 et Fushō 普照 [6], vinrent en Chine à la suite de l'envoyé impérial Tajihi-no Mabito Hironari, chef de la mission envoyée en Chine [7]. Ils y demeurèrent pour y continuer

---

(1) NANJIO, *Catalogue*, n° 1495, vol. XIV.

(2) 登壇受具足戒. Le terme original pour « terrasse rituelle » (*kiai t'an* 戒壇) est *upasampadā-sīmā-maṇḍala* ; voir BUDDHAGHOSA, *Samanta-pāsādikā* ; OLDENBERG, *Vinaya-piṭakam*, vol. III, p. 306. Ce que j'appelle ordination complète (具足戒) est naturellement l'*upasampadā*.

(3) *Ho-chang* = *upādhyāya* ; v. *supra*, p. 441, n. 2. Après l'ordination complète, un *ho-chang* ou *upādhyāya* est désigné, sous la direction de qui le nouveau prêtre doit étudier pendant les dix années qui suivent. A l'expiration de ce délai, il est autorisé à vivre seul, sans maître, et il est qualifié pour devenir lui-même un maître.

(4) King-tcheou, dans le Hou-pei ; latitude 30°27', longitude 112°05'. — Sur Hong-king, cf. NANJIO, *Catalogue*, n° 1495, vol. V.

(5) Houai-nan, dans le Ngan-houei ; lat. 31°42', long. 118°25'.

(6) Les deux Japonais à l'activité desquels est due cette grande entreprise de notre Kanshin. Yeiyei mourut au Kouang-tong. Quant à Fushō, il revint au Japon avec Kanshin.

(7) 遣唐大使丹墀眞人廣成.

leurs études. Cette période annuelle correspond à la 21e année de la période K'ai-yuan (733), de la dynastie des T'ang. Les professeurs de Tripiṭaka et (autres) révérends maîtres de tous les monastères de l'empire des T'ang considèrent l'étude des préceptes et des règles disciplinaires comme la véritable introduction à l'éducation religieuse. Celui qui n'observe pas les préceptes. n'est pas classé parmi les prêtres.

Les deux étudiants japonais ne tardèrent pas à se rendre compte qu'il manquait à leur pays quelqu'un qui pût transmettre les préceptes. Ils invitèrent donc le maître en Vinaya Tao-siuan 道璿, du monastère Ta-fou-kouang sseu 大福光寺, dans la capitale de l'Est (Lo-yang), et l'envoyèrent en avant au Japon en qualité de professeur (provisoire) des préceptes, à bord du vaisseau qui portait le deuxième ambassadeur impérial Nakatomi-no Asomi Nashiro [1]

II

Premier essai d'embarquement pour le Japon (742).

A cette époque, les deux prêtres japonais Yeiyei et Fushō étudiaient en Chine depuis dix ans déjà. Ils songeaient à rentrer dans leur pays sans attendre l'arrivée d'une mission impériale japonaise. Par suite, ils invitèrent à se joindre à eux, comme coadjuteurs, Tao-hang 道航 et Tch'eng-kouan 澄觀, prêtres du monastère Ngan-kouo sseu 安國寺, de la capitale occidentale (Tch'ang-ngan), Tö-ts'ing 德清, prêtre de la capitale orientale (Lo-yang), et Jou-hai 如海, prêtre coréen. Ils demandèrent en outre, et obtinrent de Li Lin-tsong 李林宗, frère aîné du premier ministre d'alors, Li Lin-fou 李林甫, une lettre de recommandation adressée à Li-Ts'eou 李湊, gardien des magasins (de grains) de Yang-tcheou 楊州, pour l'engager à construire un grand navire et à préparer les vivres nécessaires à la traversée de ce groupe de prêtres. Entre temps, leurs compagnons d'études, les japonais Genrō 玄朗 et Genpō 玄法, se joignirent à eux. Ils se rendirent tous ensemble à Yang-tcheou.

Année 742. — A la 10e lune de la 1ère année de la période T'ien-pao 天寶, de la dynastie des T'ang, 14e année de la période japonaise Tempyō (742), le Grand Maître se trouvait au monastère Ta-ming sseu

---

(1) L'envoyé principal Tajihi-no Mabito Hironari 丹墀眞人廣成 revint en 735, mais il n'est pas certain que le navire de l'envoyé en second Nakatomi-no Asomi Nashiro 中臣朝臣名代 soit arrivé la même année. Les prêtres qui avaient pris place à bord du second navire, Tao-siuan (de Chine), Bodhisena (de l'Inde) et Buttetsu (du Lin-yi) arrivèrent a Naniwa (Osaka) l'année suivante (736). Par conséquent, le deuxième navire doit avoir été retardé en route.

(Yang-tcheou), donnant aux membres de l'ordre des leçons sur les règles du Vinaya. Les deux Japonais Yeiyei et Fushō se rendirent à ce monastère. Là, se prosternant aux pieds du Maître, ils exprimèrent comme suit leur désir :

« La Loi du Buddha a été propagée en Orient et à présent elle est parvenue au Japon. Nous avons bien la Loi, mais nous manquons d'un professeur (véritable) pour l'enseigner. Autrefois, il y avait au Japon un prince héritier du nom de Shō-toku 聖德 (1). Il prédit que dans l'espace de deux siècles le noble enseignement (du Buddha) triompherait dans ce pays. Nous sommes justement arrivés au temps fixé, et nous désirerions, ô Grand Maître, que vous partiez pour l'Est afin d'y faire avancer l'œuvre de conversion. »

Le Grand Maître répondit : « J'ai entendu dire autrefois qu'après sa mort (survenue en Chine), le maître en Dhyāna Houei-sseu 慧思 (2), du mont Tchong-nan, étant revenu en ce monde en la personne d'un prince japonais (3), avait favorisé au Japon la diffusion de la Loi du Buddha pour assurer le salut de toutes les créatures du pays. J'ai appris encore que le prince japonais Nagaya 長屋王 (4), très respectueux de la Loi du Buddha, avait fait un millier de kāṣāya (robes jaunes) (5) et les avait distribués aux prêtres vénérables de ce pays-ci (la Chine). Sur le bord de chaque robe, se trouvaient brodés les quatre vers suivants : « Les pays diffèrent, ayant des montagnes et des fleuves (différents). Mais le ciel est (partout) le même, ayant la même atmosphère et la même lune. J'offre ceci aux fils du Buddha (pour) former une chaîne m'attachant à eux dans la vie à venir. » (山川異域. 風月同天. 寄諸佛子. 共結來緣.) Ces faits m'amènent à croire que ce pays-là est une terre

---

(1) Le prince Shō-toku (592-621) fut un actif protecteur du bouddhisme ; il fonda l'ancienne constitution japonaise et composa la plus ancienne histoire du Japon.

(2) Houei-sseu (513-577), fondateur de la secte T'ien-t'ai, habitait sur la « colline du Sud » (Nan yo 南岳), ce qui désigne Tchong-nan chan 終南山 dans le Chen-si. C'était un des séjours favoris des savants retirés, sous les dynasties Souei et T'ang. Sur Houei-sseu, voir Nanjio, *Catalogue*, p. 460 (10).

(3) Le pays de Wo 倭國 est le Japon. *Wo* 倭, *I* en japonais, est généralement employé en Chine et est considéré au Japon comme un équivalent de *Ho* 和, *Wa* en japonais.

(4) Le prince Nagaya fut ministre sous le règne de l'empereur Shōmu. Il se suicida en 729, parce qu'il était faussement accusé d'avoir organisé un complot contre le souverain. Il faut remarquer qu'ici Kanshin emploie, côte à côte, deux noms pour désigner le Japon, à savoir : « Pays de Wo » lorsqu'il s'agit du prince Shō-toku (592-621) et « Pays de Je-pan » quand il parle du temps du prince Nagaya (729). Ceci confirme l'assertion de l'histoire japonaise qu'en 645 l'empereur Kō-toku se fit une règle d'employer le titre de *Niphon-Tennō* 日本天皇, « empereur du Japon », dans toutes les lettres adressées aux pays étrangers. Les noms de Niphon et de Je-pan, qui veulent dire « origine du soleil », doivent cependant remonter à une époque antérieure à 645, peut-être à cette lettre célèbre envoyée par l'impératrice Sui-ko à la Chine, en 606, lettre où le Japon est appelé « le pays où se lève le soleil ».

(5) 袈裟, japonais *ke-sa* = kāṣāya.

destinée à posséder la Loi du Buddha dans la plénitude de sa grâce. Qui donc, parmi nos collaborateurs en religion, acceptera cette invitation venue de loin et se rendra au Japon pour y enseigner la Loi ? »

Personne alors ne répondit affirmativement. Tous gardèrent le silence.

Au bout d'un instant, un prêtre nommé Siang-yen 祥彥 s'avança et dit : « Ce pays est fort éloigné et il nous sera difficile de préserver notre vie, car de ceux qui tentent d'y arriver, un seul sur cent parvient à traverser la vaste étendue de l'Océan. Il est difficile de mériter une vie humaine et difficile aussi d'obtenir une naissance dans l'empire du Milieu. Notre culture spirituelle est encore imparfaite et nous ne sommes pas près d'en obtenir le fruit dans la voie religieuse. C'est pourquoi tous les prêtres restent ici silencieux, ne vous donnant aucune réponse. »

Le Grand Maître répliqua : « Il s'agit de la cause de notre religion. Comment pouvons-nous montrer tant de répugnance à sacrifier notre corps et notre vie ? Si personne ne veut partir, moi, je partirai sur le champ. »

Siang-yen dit : « Si le Grand Maître part, je le suivrai. »

Alors, vingt et un prêtres environ s'unirent dans l'intention d'accompagner le Maître. C'étaient : Tao-hing 道興, Tao-hang 道航, Chen-tch'ong 神崇, Jen-ling 忍靈, Ming-lie 明烈, Tao-mo 道默, Tao-yin 道因, Fa-tsang 法藏, Fa-tsai 法載, T'an-tsing 曇靜, Tao-yi 道翼, Yeou-yen 幽巖, Jou-hai 如海 (¹), Tch'eng-kouan 澄觀, Tö-ts'ing 德清, Sseu-t'o 思託 (²) et d'autres.

Après avoir pris les arrangements nécessaires, ils se rendirent d'abord au Fleuve oriental (³) et s'occupèrent de la construction d'un navire. Li-Ts'eou, gardien des magasins de Yang-tcheou, aida à la surveillance de cette construction et prépara les vivres, conformément à la lettre de recommandation de Lin-tsong.

Le Grand Maître, les deux Japonais Yeiyei et Fushō, d'autres encore, s'occupèrent au monastère Ki-tsi sseu 既濟寺 de se procurer du riz sec sous prétexte de se rendre avec ces vivres au monastère Kouo-ts'ing sseu 國清寺 (sur la montagne T'ien-t'ai 天台) et d'y faire une offrande aux prêtres qui y résidaient. On était alors à la 2e année de la période T'ien-pao 天寶 (cycle annuel *kouei-wei* 癸未, 743 A. D.).

(¹) Coréen.

(²) Sseu-t'o (japonais : Shi-taku) est toujours placé à la fin de la liste. Il fut le compagnon de Kanshin dans tous ses voyages, et mourut au Japon après son maître. Ses vers sont donnés à la fin du présent ouvrage. C'est, selon toute probabilité, le narrateur des voyages et des incidents ici rapportés, surtout de ceux qui concernent les cinq premières tentatives d'embarquement pour le Japon, lesquels peuvent être considérés comme émanant de lui pour la plus grande part.

(³) Tong-ho 東河 semble désigner l'embouchure du canal conduisant au Yang-tseu sur sa rive septentrionale.

Année 743. — Précisément à cette époque, les pirates étaient très actifs (sur mer) et on en rencontrait souvent. Toutes les côtes de T'ai-tcheou 台州 (1), de Wen-tcheou 温州 (2) et de Ming-tcheou 明州 (3) en étaient infestées. La route maritime était ainsi troublée ; toutes les communications publiques et privées étaient entièrement coupées. Tao-hang 道航 formula une proposition en ces termes : « Nous partons actuellement pour un pays étranger afin d'y propager les préceptes et la Loi. Tous doivent être très vertueux et purs dans leur conduite. Ceux qui, comme Jou-hai, etc., manquent de savoir, devraient demeurer en arrière. » En entendant ces mots, Jou-hai fut pris d'une violente colère. Se couvrant la tête, il se rendit à la capitale provinciale, à la cour de l'Inspecteur général (4), et dit : « Le grand envoyé sait-il qu'un prêtre nommé Tao-hang, ayant construit un navire, est sur le point de prendre la mer pour se joindre à une bande de pirates ? Sa suite consiste en un groupe d'hommes et tous préparent, dans les monastères Ki-tsi sseu 旣濟寺, K'ai-yuan sseu 開元寺 et Ta-ming sseu 大明寺 (5), des approvisionnements de riz sec. De plus, une bande de 500 pirates est sur le point de pénétrer dans la capitale. »

L'inspecteur général du Houai-nan 淮南 était alors Pan King-ts'ien 班景倩. Il fut très surpris de ce qu'il venait d'apprendre et donna ordre à ses hommes de conduire Jou-hai au bureau de la prison et d'ouvrir une enquête. Il envoya en outre dans ces monastères des officiers chargés de procéder à l'arrestation des (prétendus) complices des pirates.

Au monastère Ki-tsi sseu, les fonctionnaires découvrirent, au cours de leur perquisition, une certaine quantité de riz sec ; au Ta-ming sseu, ils arrêtèrent un des prêtres japonais, Fushō. De même, au monastère K'ai-yuan sseu, ils s'emparèrent de Genrō et de Genpō. Un autre Japonais, Yeiyei, courut se jeter dans une mare pour leur échapper. Il resta étendu dans l'eau, le visage tourné vers le ciel. Il fut bientôt découvert à cause de l'agitation de l'eau, et capturé.

Tous furent envoyés devant le tribunal du district et jugés. Tao-hang, s'étant caché dans la maison d'un laïc, fut pris, lui aussi, et jeté en prison. On lui demanda le nombre de ceux de ses compagnons qui s'étaient joints aux pirates. Il répondit : « Nous ne nous associons à aucun pirate. Je suis prêtre

---

(1) Dans le Tchô-kiang ; lat. 28°54', long. 121°06'.

(2) Dans le Tchô-kiang ; lat. 28°01', long. 120°31'.

(3) Aujourd'hui Ning-po ; ce district fut appelé Ming-tcheou en 733 A. D. Lat. 29°49', long. 121°35'.

(4) 採訪(使)廳, cour du délégué enquêteur ou inspecteur général. La Chine était alors divisée en quinze *tao* 道, chaque *tao* ayant à sa tête un inspecteur général.

(5) Ces trois monastères se trouvent à Yang-tcheou fou.

et j'appartiens à la famille de Li Lin-tsong, frère aîné de Li Lin-fou, premier ministre. Actuellement, nous envoyons au monastère Kouo-ts'ing sseu, sur le mont T'ien-t'ai, des hommes porteurs de quelques présents pour gagner des mérites religieux. Un voyage par voie de terre à travers les montagnes comporte de pénibles difficultés. Aussi faisions-nous construire un bateau pour nous y rendre par mer. Nous sommes à présent en possession de deux lettres de Li Lin-tsong. Elles se trouvent à la résidence du conservateur des magasins de Yang-tcheou. »

L'Inspecteur général s'enquit auprès du conservateur. Il reçut de lui, en réponse, une lettre par laquelle tous ces détails se trouvaient confirmés. Après avoir reçu ces lettres et les avoir examinées, il dit : « Cher maître, vous n'êtes point coupable. Cependant, les pirates étant actuellement très actifs, vous ne devez pas voyager sur mer. »

Le navire construit fut confisqué par le tribunal ; mais toutes les autres choses appartenant aux prêtres leur furent restituées.

Jou-hai, le prêtre (coréen) auteur de cette fausse accusation, reçut l'ordre de retourner à la vie séculière et fut condamné à soixante coups de fouet, pour son crime. On le renvoya dans son pays d'origine [1].

Les quatre prêtres japonais furent l'objet d'un rapport au Trône de la part des autorités de la province de Yang-tcheou et conduits à la capitale (Si-ngan fou). Le bureau des affaires étrangères [2] instruisit l'affaire et rechercha les monastères qui leur avaient été primitivement assignés. Les moines informèrent le bureau que ces prêtres, partis de leur résidence dans une voiture officielle (*souei kia* 隨駕), n'étaient jamais revenus. Ce renseignement des moines fut transmis à la Cour.

Sur ces entrefaites, parvint à Yang-tcheou un ordre de l'Empereur [3] ainsi conçu : « Yeiyei et ses compagnons sont des prêtres d'un pays étranger, venus à notre Cour pour suivre un cours d'études. Nous leur accordons vingt-cinq pièces de soie chaque année. De même, nous leur fournissons des vêtements pour chacune des quatre saisons. Ils jouissent en outre du rang de *souei-kia*, ce qui leur donne droit aux moyens de transport officiels. Tels étant les faits, ils ne sont en aucune façon coupables de fraude. Pour l'instant, ils désirent retourner dans leur pays. Laissez-les partir comme il leur convient. Leur départ doit être arrangé conformément aux précédents du gouvernement de Yang-tcheou. »

Yeiyei, Fushō et leurs compagnons, emprisonnés au 4e mois de l'année 743, furent mis en liberté au 8e mois seulement. Des quatre prêtres que comptait leur groupe, Genrō et Genpō partirent sur le champ pour leur pays.

---

(1) En Corée probablement.

(2) Hong-lou 鴻臚 était un service préposé au cérémonial des audiences des ambassadeurs étrangers sous la dynastie des T'ang.

(3) L'empereur Hiuan-tsong 玄宗.

III

Deuxième tentative de départ pour le Japon (743).

A cette époque (743), Yeiyei et Fushō tinrent conseil et dirent : « Notre intention première était d'inviter différents prêtres de haute vertu et de les accompagner dans notre pays pour y enseigner les préceptes et les règles. Mais maintenant, le gouvernement de Yang-tcheou, ayant reçu un ordre impérial, nous envoie tous quatre, seuls, au pays. Il n'est d'aucune utilité que, ne pouvant inviter des prêtres, nous rentrions chez nous les mains vides. Si nous déclinions l'ordre officiel de départ, et si nous suivions notre première idée d'inviter des prêtres à nous accompagner dans notre pays pour y enseigner les préceptes et les règles ? »

Tous deux, alors, évitant les bureaux du gouvernement, se rendirent à l'endroit où vivait le Grand Maître et le consultèrent. Il leur dit : « Ne vous tourmentez pas de cela. Assurez-vous des moyens de mettre à exécution votre premier projet. » Puis il exhiba quatre-vingts ligatures (1) de pièces de monnaie *tcheng-lou* 正爐錢 (2) avec lesquels ils achetèrent une des jonques de guerre appartenant à Lieou Tch'en-lin 劉臣隣, inspecteur général du *tao* de Ling-nan (嶺南道探訪使). Des marins, au nombre de dix-huit, furent engagés et les articles suivants achetés et préparés.

Provisions de bouche.

1. Riz pour la traversée (海粮).
2. Letchis (荅脂) (3).
3. Riz rouge et vert (紅緑米) (4), 100 *tan* 石 (5).
4. Pois (甜豉), 30 *tan*.
5. Beurre fondu (de lait de vache, 牛蘇 (酥), 180 *kin* 斤.
6. Farine de blé (麺), 50 *tan*.
7. Pâtisserie de Hou (Asie centrale) : gâteaux de riz séchés (乾胡餅), deux charretées.
8. Gâteaux secs de riz fermenté (乾蒸餅), une charretée.
9. Gâteaux minces de riz séché (galettes, 乾薄餅) (6), 10.000.
10. *Che-t'eou* 拾頭 (7) de Fan 番 (Tibet), une charretée 1/2.

(1) *Kouan* 貫, « monnaie enfilée ».

(2) Monnaie régulière ainsi dénommée.

(3) *Ling-tche*. Cf. *infra*, p. 463.

(4) Ceci désigne, à mon avis, le riz glutineux et le riz non glutineux.

(5) Mesure pour le grain.

(6) Il est probable que *ping* 餅 « gâteau de riz » est une transcription de *piṇḍa*, de même que *po* 鉢 « bol » est une transcription de *pātra*.

(7) Tibétain *shih-tou*, japonais *ban-shū-to*. Il désigne probablement le *man-t'eou* 饅頭, japonais *man-jū*, « gâteau cuit à la vapeur ». Il se peut que *shih-tou* ou *shū-to* soit une vague transcription du tibétain *chu-ta-gir*, qui désigne une sorte de pudding de froment (*ta-gir*) bouilli dans l'eau (*chu*).

Articles religieux.

11. Bols *ho-tseu* laqués (漆合子盤) [1], trente.
12. Images des buddhas représentés avec cinq têtes différentes, par Kien-tsiang (兼將畫五頂像) [2].
13. Une peinture du Buddha ornée de joyaux (寶像).
14. Une image du Buddha peinte en or (金泥像).
15. Un paravent à six panneaux ornés d'images, représentant le Buddha et les bodhisattvas (六扇佛菩薩障子).

Livres sacrés.

16. Une copie du sūtra Gaṇḍavyūha, exécutée en lettres d'or (金字華嚴經) [3].
17. Une copie de la Mahā-Prajñāpāramitā, en lettres d'or (大品經) [4].
18. Une copie du sūtra Mahā-sannipāta, en lettres d'or (大集經) [5].
19. Une copie du sūtra Mahā-Parinirvāṇa, en lettres d'or (大涅槃經) [6].
20. Différents traités et commentaires sur les sūtras et les çāstras, au nombre de cent en tout.

Ustensiles monastiques.

21. Un paravent sur lequel étaient esquissés les détails des cérémonies publiques de chaque mois (月令障子).
22. Un paravent sur lequel étaient figurés les mouvements des différents corps célestes (行天障子).
23. Un dais devant être utilisé au bodhi-maṇḍala (道場幢) [7].
24. Quatorze bannières gemmées (珠幡).
25. Huit parasols à main, ornés d'anneaux de jade (玉環手幢).
26. Cinquante boîtes incrustées de nacre pour les sûtras bouddhiques (螺鈿經函).
27. Vingt jarres de cuivre (銅瓶).

---

(1) *Ho-tseu* 合子 est une cuvette à couvercle.

(2) Cinq uṣṇīṣas sont reconnus par l'école T'ien-t'ai, alors que la secte Shingon en reconnait huit. Ces cinq uṣṇīṣas sont : 1° *sitâtapatra* (白傘蓋, parasol blanc) ; 2° *jaya* (勝, victorieux) ; 3° *vijaya* (尊勝, très victorieux) ; 4° *tejorâçi* (火聚, masse de flammes) ; 5° *vikîrṇa* (最勝, répandu, hautement victorieux). Ils sont représentés comme des buddhas distincts. Le nom de Kieu-tsiang, qui semble être celui du peintre, nous est inconnu.

(3) Nanjio, n° 87.

(4) Nanjio, n° 1 ; cf. aussi le n° 6.

(5) Nanjio, n° 61.

(6) Nanjio, n°s 114 et suivants.

(7) Le bodhi-maṇḍala ou terrasse de bodhi signifie à peu près : lieu d'adoration.

28. 24 couvertures de laine ornées de dessins à fleurs (華氈).
29. Mille kāṣāya (袈裟).
30. Mille paires de vêtements à manches courtes (褊衫).
31. Mille nattes pour s'asseoir (坐具).
32. Quatre grands couvercles en cuivre (大銅蓋) (1).
33. Quarante plateaux pour servir les légumes (2).
34. Vingt grands bols de cuivre (大銅盤).
35. Vingt bols de cuivre de dimensions moyennes (中銅盤).
36. 44 petits bols de cuivre (小銅盤).
37. 80 nattes de cuivre d'un pied carré (一尺面銅疊).
38. Deux cents petites nattes de cuivre (少銅疊) (3).
39. Seize nattes de rotin blanc (白藤簟).
40. Six nattes de rotin de cinq couleurs (五色藤簟).

Encens et médicaments.

41. Vingt morceaux de musc (麝香) (4).	au moins 600 livres (*kin*).
42. Bois d'aloès (沈香).	
43. Encens d'écaille (甲香) (5).	
44. Encens de nard (甘松香) (6).	
45. Camphre de Long-nao (龍腦香) (7).	
46. Encens de *tan-t'ang* (膽唐香) (8).	
47. Encens d'Arsak (安息香) (9).	
48. Bois d'aloès *tchan* (棧香) (10).	
49. Encens de *ling-ling* (零陵香) (11).	
50. Bois de *ts'ing-mou* (青木香) (12).	
51. Encens *hiun-lou* (薰陸香) (13).	

---

(1) Peut-être des cuvettes couvertes.

(2) Le texte porte 竹葉蓋 « couvercles de feuilles de bambou ». Il y a une autre lecture : 竹菜盆 « jatte dans laquelle sont servis les légumes », ce qui est ici beaucoup mieux approprié au sens.

(3) Je considère 少 comme 小.

(4) Littéralement : 20 nombrils de musc.

(5) *Kia* 甲 veut dire « écailles de coquillage de mer » (*haï lo kia* 海螺甲). Elles sont encore appelées *pei hiang* 貝香. Williams dit (355) que c'est le nom donné, en médecine, à l'opercule de l'escargot.

(6) Le *kan-song* est une plante odorante appelée *spica-nard*, en sanskrit : *nalada*.

(7) Bois de camphre de Bornéo, *Dryobalanops aromatica*, Gaertn.

(8) Ceci n'est pas très clair ; peut-être s'agit-il du *long-tan* 龍膽, sorte de gentiane.

(9) Benjoin, *Styrax Benzoin*, Dryand.

(10) Le bois *tchan* est un bois d'aloès qui flotte sur l'eau.

(11) *Ling ling hiang* 鈴鈴香. Sorte d'orchidée de marais (*Ocimum basilicum*, L.).

(12) Littéralement : encens de bois bleu (*Aristrochia debilis*, Sieb. et Zucc.), appelé aussi *ts'ing-kouei hiang* 青桂香, encens bleu de Cassia.

(13) Turc : *ghyun-luk*, encens.

52. *Pi-po* (畢鉢) (1).
53. *Ho-li-lo* (呵梨勒) (2).
54. Poivre de Hou (胡椒) (3).
55. *A-wei* (Assa fœtida) (阿魏) (4).
} au moins 500 livres (*kin*)
56. Miel de pierre (?) (石蜜).
57. Sucre (蔗糖) (5).
58. Miel (蜂蜜), 10 livres (*hou* 斛 = *tan* 石).
59. Quatre-vingts bottes de cannes à sucre (甘蔗).

Monnaies.

60. 10.000 ligatures de pièces de monnaie bleue (青錢).
61. 10.000 ligatures de pièces de monnaie *tcheng-lou* (正爐錢) (6).
62. 5.000 ligatures de pièces de monnaie à bordure pourpre (紫邊錢).

Vêtements.

63. 2.000 coiffures de soie (羅襆頭).
64. Trente paires de chaussures en fibre de chanvre (麻靴).
65. Trente paires de chapeaux à brides (䲿帽).

Parmi ceux qui se trouvaient à bord, on comptait : Siang-yen 祥彥, prêtre chinois, Tao-hing 道興, prêtre chinois, Tö-ts'ing 德清, prêtre chinois, Yeiyei 榮叡, prêtre japonais, Fushô 普照, prêtre japonais, Sseu-t'o 思託, prêtre chinois, et d'autres, en tout dix-sept personnes. Il y avait en outre des ouvriers en jade, des peintres, des sculpteurs (彫檀師), des graveurs sur bois et sur métal (刻鏤師), des fondeurs (鑄師), des copistes (寫師), des brodeurs (繡師), des littérateurs (脩文), des artistes en inscriptions (鐫碑) et divers artisans au nombre total de 185.

Tous prirent place à bord d'un seul et même vaisseau. Pendant la 12e lune de la 2e année de la période T'ien-pao (743), ils mirent à la voile et descendirent vers l'Est. Lorsqu'ils parvinrent à Lang-kou-pou 狼溝浦 (7), leur navire fut assailli par une violente tempête et, ballotté par les vagues, il

(1) Sanskrit : *pippalī*, poivre long : *piper longum*.
(2) Sanskrit : *harītaka*, myrobolan jaune ou *Terminalia Chebula*, Rezt.
(3) Poivre noir.
(4) Sanskrit : *hiṅgu*.
(5) Sucre de canne.
(6) Voir plus haut, p. 448, n. 2.
(7) Probablement Lang-chan-tou 狼山渡, en descendant le Yang-tseu kiang.

fut disloqué. Les passagers descendirent sur la rive, mais ils y furent encore atteints par la mer, ayant de l'eau jusqu'à la ceinture. Le Grand Maître s'était réfugié sur les algues de *wou-k'ieou* 烏蓲草 ; les autres voyageurs étaient dans l'eau. L'hiver était très froid et la tempête faisait rage. Tous endurèrent de grandes souffrances.

IV

Troisième tentative (1) de départ pour le Japon (743).

Ils réparèrent la jonque et parvinrent à Ta-pan chan 大坂山 (2), où ils tentèrent de jeter l'ancre, mais en vain. Ils poursuivirent alors leur route vers Hia Yu chan 下嶼山 (3), où ils demeurèrent un mois dans l'attente de vents favorables. Ils partirent enfin dans l'intention de toucher à Sang-ming chan 桑名山 (4), mais le vent était si violent et les vagues si hautes que la jonque ne put atteindre le rivage. Personne ne savait ce qu'il convenait de faire.

Le navire avait à peine évité un dangereux écueil qu'il heurta un rocher et chavira. Hommes et bateau furent jetés à la côte. Privés de riz et d'eau, les voyageurs souffrirent pendant trois jours de la faim et de la soif. Le vent avait fini par s'apaiser et la mer se calmait. Un pêcheur (*ts'iuan-lang* 泉郎) (5) leur apporta du riz et de l'eau. Les naufragés furent sauvés. Après cinq autres jours, un fonctionnaire qui retournait à la mer (Haï) (6) vint s'enquérir de leur santé. Il rendit compte au gouverneur de Ming-tcheou (7) et demanda des ordres officiels. Les naufragés reçurent un asile au monastère A-yu-wang sseu 阿育王寺 (8), sur le Tsiuan-hien chan 鄮縣山 (9). Sur les terres dépendant de ce monastère se trouve une pagode (stūpa) du roi Açoka.

Ming-tcheou 明州 était, à l'origine, un district (*hien*) du Yue-tcheou 越州. Pendant la 21e année de la période K'ai-yuan (733 A. D.), le fonctionnaire en chef de Tsiuan-hien, qui avait nom Wang Chou-ta 王叔達, présenta un mémoire à la suite duquel un district de Yue-tcheou fut érigé en un département séparé, appelé Ming-tcheou. En outre eut lieu une subdivision en trois districts (*hien*) : le *tcheou* comprit ainsi en tout quatre districts. Le nom (général) de ces districts est aujourd'hui Yu-yao kiun 餘姚郡.

---

(1) Je ne l'appellerais pas « troisième tentative » si je ne rencontrais dans notre texte la mention : « six tentatives ». Ce troisième essai n'est en réalité qu'une partie du deuxième, mais afin d'obtenir le nombre officiel, j'ai dû en scinder le récit.

(2) C'est probablement l'actuel Ta-ts'i chan 大戢山 (île Gusleff).

(3) Yu chan « inférieur ». Probablement l'actuel K'iu chan 衢山, mais la grande K'iu chan (île Raffles) et non la petite (Elliot Island).

(4) Variante : Tch'eng-ming chan 乘名山. Serait-ce l'actuel Tai chan 岱山 ?

(5) Contraction de *po chouei lang* 白水郎, qui désigne un pêcheur plongeur.

(6) Hai 海 ou Tchen-hai 鎮海. Bureau du port à l'embouchure du fleuve Ning-po.

(7) Aujourd'hui Ning-po ; lat. 29°49', long. 121°35'.

(8) Littéralement : le Monastère du roi Açoka, célèbre dans le Tchö-kiang.

(9) Le texte porte Meou 鄮, mais c'est une erreur pour Tsiuan 鄮.

La pagode du roi Açoka, citée plus haut, est un des 84.000 temples que le roi Açoka, monarque de la Roue de Fer (T'ie-louen wang 鐵輪王) (1), construisit avec l'aide des dieux et des démons, cent ans après la mort du Buddha. La pagode n'est point d'or, ni de jade, ni de pierre, ni de terre; elle n'est pas non plus de cuivre, ni de fer. Elle est de couleur pourpre foncé. Les sculptures ne sont pas non plus d'une sorte ordinaire. Un côté rappelle l'histoire du prince Sattva (*Sa-to wang tseu pien* 薩埵王子變) (2); de l'autre côté, est représentée l'histoire pathétique des yeux donnés en aumône (3); sur le troisième côté est gravée l'histoire de l'ouverture du cerveau (4); le quatrième représente l'épisode du jātaka relatif au sauvetage d'un pigeon (5).

Le haut de la pagode ne comporte pas de bassin pour la rosée (*lou-p'an* 露盤). A l'intérieur, on voit une cloche suspendue. La construction tout entière est actuellement ensevelie sous le sol et peu de gens la remarquent. Plus rien n'en est visible, sauf une base carrée de plusieurs pieds de hauteur; mais comme elle est complètement recouverte d'épais buissons, on la visite rarement et rarement aussi on s'en informe.

Pendant la première année de la période T'ai-che des Tsin (265 A. D.) Lieou Sa-ho 劉薩訶, originaire de Li-che 離石, dans le Si-ho 西河 (Ping-tcheou 并州) (6) mourut (temporairement) et vint à la cour du roi Yama, qui lui donna des indications pour le dégagement de la pagode. Depuis les Tsin, les Song, les Ts'i et les Leang, jusqu'à la dynastie des T'ang, les pagodes et les temples furent très souvent reconstruits. L'empreinte du pied droit du Buddha existe sur une roche du pic Sud-Est de la montagne Tsiuan chan. Une autre empreinte du pied gauche se trouve sur un petit rocher dans la direction du Nord-Est. Ces empreintes mesurent un pied 4 pouces de long; la largeur en est de 5 pouces $^{1}/_{5}$ à la partie antérieure, tandis qu'à l'arrière elle ne dépasse pas 4 pouces $^{1}/_{2}$. Ces deux empreintes sont profondes de 3 pouces et chacune porte la marque de la Roue aux mille rayons, dont les dessins sont très visibles. La tradition courante y voit les empreintes des pieds du buddha Kāçyapa.

---

(1) Ceci semble désigner un roi cakravartin.

(2) C'est le Vyāghra-jātaka, dans lequel le prince Mahāsattva se donne à une tigresse affamée et à ses sept petits. (*Jātaka-mālā*, n° 1; Nanjio, n° 1322, chap. 2; *Tsañ-lun*, 2.)

(3) *Chö yen pien* 捨眼變. Ce n'est pas le Çivi-jātaka; mais cela se rapporte à l'histoire dans laquelle on voit le roi Sudhīra offrir ses yeux à un brahmane aveugle (Nanjio, *op. cit.*, chap. 27; *Tsañ-lun*, 35).

(4) *Tch'ou nao pien* 出腦變. Cela a probablement trait à l'histoire dans laquelle le roi Candra-prabha offre sa tête à un brahmane (Nanjio, *op. cit.*, chap. 30; *Tsañ-lun*, 22)

(5) *Kieou ko pien* 救鴿變. C'est le Çivi-jātaka, dans lequel le roi Çivi donne une partie de sa chair pour sauver un pigeon chassé par un faucon (*Jātaka-mālā*, n° 2).

(6) Ping-tcheou, dans le Tche-li, aujourd'hui Tcheng-ting 正定.

A deux *li* vers l'Est, se trouve un puits sacré, tout au bord du chemin. Ce puits est profond de 3 pieds environ. L'eau en est fraîche et douce. Même par les grosses pluies, ce puits ne déborde pas; par les plus grandes sécheresses, il ne tarit jamais. Là se trouve un poisson d'un pied 9 pouces de long. On le connaît par le monde sous le nom de Bodhisattva Hou-t'a 護塔菩薩, « gardien du stūpa ». On lui fait parfois des offrandes de fleurs et d'encens. Ceux qui possèdent des mérites religieux peuvent le voir à tout moment. Ceux à qui manque la grâce, au contraire, sont incapables de le découvrir, quand bien même ils le chercheraient pendant de longues années.

Un homme construisit une maison auprès de ce puits. Il fut assez insensé pour employer, au lieu de bois et de tuiles, les sept pierres précieuses ; sur quoi l'eau déborda du bassin et emporta la maison.

Dans la 3e année de la période T'ien-pao 天寶, du nom cyclique de *kia-chen* 甲申 (744 A. D.), les prêtres du monastère Long-hing sseu 龍興寺 de Yue-tcheou 越州 (1) invitèrent notre Grand Maître, qui répondit à leur appel et donna des leçons sur le Vinaya. Les assistants reçurent de lui les préceptes. Après cet événement, le Maître reçut de Hang-tcheou 杭州 (2), de Hou-tcheou 湖州 (3) et de Siuan-tcheou 宣州 (4) l'invitation d'y donner une série de leçons sur le Vinaya. Le Grand Maître visita successivement ces trois centres et donna les leçons demandées. Puis, ayant, à chaque endroit, accompli la cérémonie de l'ordination, il retourna au temple du roi Açoka, sur le Tsiuan chan.

A cette époque, des prêtres de Yue-tcheou, aujourd'hui Chao-hing, apprirent que le Grand Maître projetait de se rendre au Japon. Ils en rendirent compte au magistrat provincial, disant qu'un prêtre japonais du nom de Yeiyei avait décidé le Grand Maître à ce départ et se proposait de le conduire dans son pays. Le fonctionnaire du district (*hien*) de Chan-yin 山陰縣 (5) envoya un homme au domicile de Wang Tcheng 王蒸 (6) pour y rechercher Yeiyei (qui demeurait avec lui). Arrêté, celui-ci fut mis à la cangue et transféré à la capitale (Tch'ang-ngan). Lorsqu'il arriva à Hang-tcheou, se sentant malade, il demanda quelque repos et reçut des soins médicaux. Après un temps très long, il fut enfin mis en liberté, sur une déclaration disant qu'il était mort de sa maladie.

Ainsi Yeiyei et Fushō éprouvèrent de nouveaux ennuis à cause du zèle qu'ils déployaient dans leurs recherches sur la Loi. Les difficultés et les misères (qui leur furent infligées) ne peuvent être relatées ici tout au long. Elles n'affaiblirent cependant en aucune manière leur ferme résolution.

---

(1) Yue-tcheou est aujourd'hui Chao-hing 紹興, dans le Tchö-kiang.
(2) Dans le Tchö-kiang, encore ainsi dénommé.
(3) Dans le Tchö-kiang ; lat. 30°48', long. 120°03'.
(4) Dans le Ngan-houei ; lat. 30°50', long. 118°41'.
(5) Chan-yin est le district où se trouve la montagne Tsiuan.
(6) C'est apparemment le patron du prêtre japonais.

V

Quatrième tentative de départ de Kanshin pour le Japon (744).

Charmé du zèle des deux prêtres japonais, le Grand Maître désira plus vivement encore donner suite à l'entreprise. Il dépêcha le prêtre Fa-tsin 法進 et deux disciples laïques (近事, *upāsaka*) à Fou-tcheou 福州 (1). Il les avait munis de marchandises légères, pour acheter un navire et préparer les vivres et tout ce qui était nécessaire (pour le voyage). Le Grand Maître, suivi de ses élèves Siang-yen (Chinois), Yeiyei et Fushō (Japonais), Sseu-t'o (Chinois) et d'autres encore, soit en tout plus de trente personnes, fit ses adieux à la pagode du roi Açoka, alla en pèlerinage aux empreintes des pieds du Buddha (Kāçyapa) et présenta ses offrandes au poisson-bodhisattva du puits sacré, gardien du stūpa. Cheminant avec peine à travers la montagne, ils arrivèrent bientôt à T'ai-tcheou où le gouverneur Lou T'ong-tsai 盧同宰, un groupe de prêtres et de vieux laïcs vinrent à leur rencontre, organisèrent une fête en leur honneur et envoyèrent quelques hommes avec des provisions pour les accompagner au monastère appelé Po-che-tsun sseu. Là, les pèlerins réussirent à restaurer une pagode en ruines et décidèrent les villageois à construire un temple au Buddha. De là ils allèrent au monastère Po-ts'iuan sseu 白泉寺 dans le Ning-hai 寧海 (2), province de T'ai-tcheou 台州, où ils passèrent la nuit. Le lendemain, après le repas, ils entreprirent de traverser la montagne. Les sommets étaient élevés et le sentier à gravir bien long encore, alors que le soleil était déjà couché et la nuit très noire. Dans les cours d'eau qu'il fallait franchir, l'eau atteignait les genoux. Leurs yeux étaient aveuglés par des rafales de neige. Toute la suite du Maître, qui souffrait de ce froid rigoureux, pleurait amèrement. Le jour suivant, ils franchirent le col de la montagne et pénétrèrent dans le district appelé T'ang-hing 唐興. Au coucher du soleil, ils atteignaient le monastère Kouo-ts'ing sseu 國清寺 (3). Les pins et les bambous croissaient là en abondance ; des arbres d'essences rares resplendissaient. Les pagodes incrustées de joyaux, les grandes salles ornées de jade, scintillaient partout. Les magnifiques ornements aux dessins minutieux ne pourraient être décrits ici en détail. Le (célèbre) poème de Souen Tch'o 孫綽 (4) sur le T'ien-t'ai chan 天台山 (si beau qu'il soit), non seulement ne décrit pas tout, mais il ne dépeint même pas un détail sur une myriade.

---

(1) Province du Fou-kien, qui porte encore ce nom. Lat. 26°03', long. 119°25'.

(2) Ning-hai, dans le T'ai-tcheou, Fou-kien ; lat. 29°35', long. 120°46'. — Une variante porte 水 pour 泉.

(3) C'est le principal monastère du mont T'ien-t'ai.

(4) *T'ien-t'ai chan fou* 天台山賦 ; voir *Wen-siuan* 文選, vol. III.

Le Grand Maître visita tous les endroits sacrés et traversa le district de Che-fong 始豐 pour gagner celui de Lin-hai 臨海 [1]. Guidé par le Pic Blanc [2], les voyageurs longèrent le fleuve jusqu'au district de Houang-yen 黃巖 [3], puis, prenant la grande route de Yong-kia 永嘉, parvinrent au monastère Tch'an-lin sseu 禪林寺, où ils passèrent la nuit.

De très bonne heure, le lendemain, après avoir pris leur repas du matin, ils étaient sur le point de partir pour Wen-tcheou 溫州 [4], quand arriva tout à coup une note officielle de l'Inspecteur général donnant l'ordre de les poursuivre. Cette note était ainsi libellée : « L'élève du Grand Maître ayant nom Ling-yeou 靈祐, qui se trouvait à Yang-tcheou, les trois supérieurs [5] de tous les monastères de cette contrée et toute l'assemblée des prêtres, se sont réunis pour discuter. Ils ont déclaré : « Notre grand professeur, le Maître, a pris la résolution de se rendre au Japon et il a supporté toutes les misères pendant plusieurs années, à escalader des montagnes ou à traverser la mer. Le vaste océan est éloigné d'une myriade de *li* et on ne peut répondre de la vie (du Maître). Nous ferions mieux d'en rendre compte aux magistrats et de le retenir, afin qu'il puisse demeurer parmi nous. » Sur quoi ils ont adressé un rapport à la province et au district.

Là-dessus, l'Inspecteur général de l'Est du Yang-tseu kiang adressa la note officielle susdite à tous les *tcheou*. Tout d'abord il rechercha les trois chefs de tous les monastères où avait passé le Grand Maître. Puis, les retenant en prison, il ouvrit une enquête. Le fonctionnaire suivit la trace de notre Maître jusqu'au monastère Tch'an-lin sseu et l'arrêta. Sous l'escorte d'un groupe d'officiers qui le gardait et l'entourait de dix rangs de gardes, il fut envoyé à la cour de l'Inspecteur général. Dans toutes les provinces et dans tous les districts que traversa le Grand Maître, les fonctionnaires venaient au devant de lui pour le voir et l'honorer. Ils furent si heureux qu'ils relâchèrent bientôt les trois chefs des monastères qu'ils avaient emprisonnés. L'Inspecteur général donna ordre que le Grand Maître résidât comme auparavant dans le premier monastère (à Yang-tcheou) ; en même temps il exigea des trois chefs du monastère la promesse d'exercer sur lui une surveillance minutieuse et de ne pas le laisser partir à nouveau pour un autre pays.

Les prêtres et les laïcs de plusieurs provinces, apprenant le retour du Grand Maître, vinrent à l'envi présenter les offrandes des quatre objets [6]

---

(1) Dans le T'ai-tcheou ; lat. 28°54', long. 121°10'.

(2) Po-fong 白峯, chaine de montagnes près de la mer du même nom.

(3) Dans le T'ai-tcheou ; lat. 28°42', long. 121°18'.

(4) Port situé à 28°01' de lat. et 120°13' de long.

(5) Les trois chefs (*san kang* 三綱) d'un monastère sont : le doyen (sthavira), l'administrateur (karma-dana) et l'abbé.

(6) *Sseu che kong yang* 四事供養. Les quatre offrandes consistent en aliments, étoffes, médicaments, logement.

et célébrer cet événement. Tous, joyeux, se serraient les mains pour exprimer leur gratitude. Seul, dans cette joie universelle, le visage du Grand Maître gardait une expression chagrine. Il blâma Ling-yeou 靈祐 (¹) et ne lui accorda plus aucune entrevue (²). Ce dernier, plus repentant de jour en jour, s'excusait, demandant au Maître son pardon. Chaque nuit, il se tenait debout, depuis la première jusqu'à la cinquième et dernière veille, pressant son Maître de lui pardonner. Il passa ainsi soixante jours. En outre, les trois chefs de plusieurs monastères et des prêtres de haute vertu vinrent implorer du Maître son indulgence pour la faute de son élève.

Alors seulement, notre Maître pardonna.

VI

Cinquième tentative de départ de Kanshin pour le Japon (748).

Au printemps de la 7ᵉ année de la période T'ien-pao (748), Yeiyei et Fushō revinrent de T'ong-ngan kiun 同安郡 (³) et se rendirent à la résidence du Grand Maître, au monastère Tch'ong-fou sseu 崇福寺, à Yang-tcheou. Le Maître tint encore une fois conseil avec les deux Japonais et trouva le moyen de construire un navire. L'achat de l'encens et des herbes, la préparation des cent articles (⁴), furent exactement les mêmes que dans la 2ᵉ année de la période T'ien-pao (743). La suite était composée des prêtres: Siang-yen 祥彥, Chinois (⁵); Chen-ts'ang 神倉, Chinois; Kouang-yen 光演, Chinois; Touen-wou 頓悟, Chinois; Tao-tsou 道祖, Chinois; Jou-kao 如高, Chinois; Tō-ts'ing 德清, Chinois (⁶); Je-wou 日悟, Chinois; Yei-yei 榮叡, Japonais; Fushō 普照, Japonais; Sseu-t'o 思託, Chinois (⁷); et

(¹) Parce qu'il avait dénoncé aux officiers le projet formé par son maître de se rendre au Japon.

(²) 開顏. Littéralement: « ouvrir son visage ».

(³) T'ong-ngan est dans le Siuan-tcheou 泉州, Fou-kien; lat. 24°44', long. 118° 29'. Les deux prêtres japonais semblent être allés plus au Sud afin d'échapper à une arrestation dont ils se croyaient menacés par les autorités.

(⁴) Tous les textes, excepté un, dans le *Gun-jo-rui-ju*, portent 百一物, « 101 choses », mais c'est de toute évidence incorrect: « cent choses » est une expression signifiant « des choses nombreuses ».

(⁵) Voir p. 451 et 455.

(⁶) Voir p. 451.

(⁷) Sseu-t'o, disciple de Kanshin, accompagna toujours son maître. Cf. p. 451 et 455. C'est sans doute le principal chroniqueur de ces voyages. Son nom figure toujours au bas de la liste et, de fait, après ceux des deux prêtres japonais, bien que tous les autres noms chinois viennent avant les noms japonais. Son poème, composé à l'occasion de la mort de Kanshin, est donné après ceux de l'auteur. De tous ceux qui suivirent Kanshin, nous en connaissons trois au moins qui vivaient encore lorsque fut rédigé le récit des trois voyages. Ce sont: Fa-tsin 法進, Fushō 普照 et Sseu-t'o 思託. Tous doivent avoir aidé l'auteur de leurs souvenirs.

d'autres prêtres et laïcs dont le nombre s'élevait à 14. Ils avaient engagé en outre dix-huit marins. Il y avait encore d'autres personnes, au nombre de trente-cinq, qui avaient voulu accompagner les voyageurs.

Le 27ème jour de la 6ème lune (748), ils quittèrent le monastère Tch'ong-fou sseu et gagnèrent le Nouveau Fleuve (Tsin-ho) (1) de Yang-tcheou, où ils s'embarquèrent. Ils descendirent jusqu'à Lang-chan 狼山 (2) sur la frontière du Tch'ang-tcheou 常州 (3).

Le vent soufflait violemment ; les vagues étaient très fortes, allant se briser autour des trois montagnes (San chan 三山) (4). Le lendemain, le vent étant favorable, ils parvinrent à San-t'a chan 三塔山, sur la frontière du Yue-tcheou 越州 (5) où ils demeurèrent un mois. De nouveau, avec un bon vent ils mirent à la voile et atteignirent Chou-fong chan 署風山 (6), où ils séjournèrent un autre mois.

Le 16ème jour de la 10ème lune (748), à l'aurore, le Grand Maître dit : « La nuit dernière, j'ai vu en rêve trois mandarins, l'un vêtu de rouge, les deux autres de vert. Debout sur le rivage, ils nous disaient adieu. C'étaient, je présume, les trois divinités nationales assistant à notre départ. Nous pourrons cette fois, je pense, traverser la mer. »

Quelque temps après, le vent se mit à souffler et ils se dirigèrent vers Ting-ngan chan 頂岸山 (7). Ils virent, dans la direction du Sud-Est, une montagne qui disparut pourtant vers midi. Nous comprîmes que c'était un mirage. En outre, comme nous nous éloignions graduellement du rivage, le vent se fit plus fort et les vagues plus hautes. L'eau était noire comme l'encre. Lorsque nous franchissions une masse de vagues écumantes, nous avions l'impression d'escalader une haute montagne. Approchions-nous d'un gouffre en fureur, nous croyions plonger au fond d'une vallée. A bord, chacun, ressentant un violent mal de mer, ne pouvait qu'invoquer le saint Kouan-yin (Avalokiteçvara). Les marins dirent : « A présent, le navire est sur le point de

(1) Le Nouveau Fleuve est le canal qui relie Yang-tcheou fou au Yang-tseu kiang.

(2) Voir plus haut, p. 451, n. 7.

(3) Lat. 31°47', long. 119°56'.

(4) « Les trois Montagnes » désignent les trois Chô chan 三攝山, appelées parfois « les trois Leang chan » 三兩山, dans la baie de Hang-tcheou.

(5) San-t'a chan 三塔山. La « Montagne des trois pagodes » est peut-être le T'ai-t'a chan 台塔山, dans la baie de Hang-tcheou. Yue-tcheou est actuellement Chao-hing; lat. 29°56', long. 120°39'. Voir p. 454, n. 1.

(6) Prabablement Sik-fong chan, dans l'île Shu-kea.

(7) Probablement l'actuel Tong-t'ing tao 東汀島. Dans le *Nihon-shoki*, vol. 26 (année 659), on voit Kichi-jô, ambassadeur japonais, atteindre Sui-ngan chan 須岸山, dans le *hien* de Houei-ki 會稽縣, dans le Yue-tcheou 越州. Il semble que ce soit à peu près le même endroit.

sombrer ! Pourquoi nous tourmenter davantage ? » Alors ils prirent les corbeilles d'encens de bois *tchan* 棧香 (1) et se préparèrent à les jeter par dessus bord. A ce moment, une voix se fit entendre du ciel. Elle disait : « Ne les jetez pas ! Ne les jetez pas ! » Ils s'arrêtèrent.

A minuit, les marins déclarèrent : « Ne soyez pas effrayés ! Nous avons avec nous les quatre rois divins (*sseu chen wang* 四神王) (2), qui portent des armures et tiennent en main des armes. Deux sont à la proue et deux autres près du mât et à la poupe. » A ces paroles, chacun se sentit le cœur allégé.

Du 17 au 19, pendant trois jours, ils traversèrent la mer des Serpents. Les plus longs de ceux-ci mesuraient plus de dix pieds, les plus courts plus de cinq pieds. Ils étaient de couleur pommelée et on en voyait flotter sur toute la mer (3).

Du 20 au 22, pendant trois autres jours, ils voguèrent sur la mer des Poissons volants, où les poissons de couleur blanche s'élançaient jusqu'au ciel. Ces poissons avaient environ un pied de long.

Le 23, tout un jour, ils furent dans la mer des Oiseaux volants, dont la taille atteint celle d'un homme. Lorsque ces oiseaux s'abattaient en troupe sur le pont, le navire se ressentait de leur poids et semblait près de sombrer. Un homme tentait-il de repousser un de ces oiseaux, celui-ci lui mordait la main (4).

Les 24 et 25, pendant les deux jours qui suivirent, il n'y eut rien qu'une forte tempête et de hautes vagues. Tous les prêtres, pris de malaise, s'étaient allongés sur le pont. Seul, Fushō, jour après jour, servait à chacun une petite quantité de riz non cuit, aux heures des repas, pour remplacer le repas de midi des religieux. Il n'y avait pas d'eau potable à bord. Lorsqu'ils essayaient de mâcher le riz cru, ils avaient la gorge si desséchée qu'il leur était impossible de l'avaler ou de le rejeter. Buvaient-ils de l'eau de mer, leur ventre enflait aussitôt. Aucune amertume éprouvée au cours d'une vie humaine ne pourrait surpasser celles qu'ils endurèrent.

Tout à coup, ils virent dans la mer quatre poissons dorés d'environ un pied de long (5) et qui entourèrent le navire de quatre côtés.

---

(1) Voir p. 450, n. 10.

(2) Les quatre régents du Ciel (*sseu t'ien wang* 四天王) sont : Dhṛtarāṣṭra (Est, Tch'e-kouo 持國), Virūpākṣa (Ouest, Kouang-mou 廣目), Virūḍhaka (Sud, Tseng-tch'ang 增長) et Vaiçravaṇa (Nord, To-wen 多聞).

(3) L'apparition des serpents de mer prouve que le navire avait déjà été poussé à la dérive dans la région du Kouro-shivo (Marée noire), c'est-à-dire près des îles Lou-chou.

(4) Ces oiseaux sont probablement des albatros (*sin t'ien wong* 信天翁), *Deomedea Pacificus*, très nombreux aux environs de l'île Pinacle, au Nord-Est de Formose.

(5) Une variante porte : dix pieds de long. Ce poisson est une brême de mer appelée *ten-gu-dai* 天狗鯛, d'une couleur jaunâtre, que l'on trouve dans ces régions.

Le lendemain 26, dès l'aube, le vent tomba et l'on vit une montagne [1]. Tous les voyageurs se sentaient mourir de soif. Le vénérable Yeiyei, dont le visage soudain s'illumina de joie, dit : « J'ai vu en rêve un mandarin qui désirait recevoir les préceptes et se confesser devant moi. Je lui dis : « Moi, homme de peu de foi, étant extrêmement altéré, je voudrais me procurer de l'eau. » Le mandarin apporta de l'eau qu'il me donna. Elle avait la couleur du lait. Dès que je l'eus reçue et goûtée, elle me sembla d'une douceur délicieuse. Mon esprit en fut rafraîchi et purifié. Alors je lui dis : « A bord, plus de trente hommes n'ont pas d'eau depuis de longs jours ; ils souffrent de la soif et de la faim. Je t'en supplie, ô *dānapati* (patron), hâte-toi de nous procurer de l'eau ! » Alors il assembla les vieillards chargés de la pluie et leur donna des ordres en ces termes : « Vous êtes hommes à comprendre cette affaire. Envoyez promptement de l'eau ! » Tel fut mon rêve. L'eau nous arrivera probablement bientôt. Vous feriez bien de l'attendre en élevant vos bols. » Ayant entendu ces paroles, tous, à bord, se réjouirent grandement.

Le lendemain 27, à l'heure du mouton, c'est-à-dire entre deux et trois heures, un nuage de pluie apparut dans le ciel vers le Sud-Ouest. Arrivé au-dessus du navire, il laissa tomber une averse. Chacun, élevant son bol, reçut cette eau et la but.

Le jour suivant, 28, une autre averse tomba et tous furent absolument satisfaits.

Le lendemain matin, 29, ils s'approchèrent de la terre ferme. Alors vinrent quatre poissons blancs, qui guidèrent le bateau droit au port où les navires cherchent refuge. Les marins à l'envi sautèrent à terre, un bol à la main et cherchèrent de l'eau. Lorsqu'ils eurent passé une petite colline, ils trouvèrent un étang dont l'eau était fraîche et douce. Chacun s'y précipita et but à satiété.

Le lendemain 30, ils retournèrent à cet endroit afin d'y puiser de l'eau. Hélas ! Là où la veille ils avaient vu un étang, ils ne trouvèrent que la terre desséchée, mais point d'eau. Tous se désolèrent, mais furent heureux cependant de penser que cet étang leur avait été accordé par la Providence.

On était en hiver, à la onzième lune. Cependant toutes les fleurs étaient pleinement épanouies ; il y avait des fruits sur un arbre ; les jeunes pousses de bambou étaient telles qu'en été.

Ils se trouvaient en mer depuis quatorze jours en tout lorsqu'ils atteignirent pour la première fois la terre ferme. Ils envoyèrent des hommes à la recherche d'un port. Quatre interprètes leur servirent de guides [2]. Ceux-

---

[1] Cette montagne est probablement l'île Yona, du groupe Sakishima, ou encore une montagne de Formose.

[2] *Sseu king-ki jen* 四經紀人. *King-ki* désigne un courtier, un intermédiaire ou un interprète.

ci leur dirent : « Le Maître a de grands mérites spirituels pour nous avoir rencontrés ici ; autrement, il aurait risqué la mort, car dans ces parages les habitants se nourrissent de chair humaine. Il vous faut donc passer ici rapidement. » Ils guidèrent ensuite le bateau vers un port sûr. Vers le soir, on vit un homme à longue chevelure qui portait un sabre. On en fut effrayé. Mais quand on lui eut donné quelque nourriture, il s'en alla (1).

VII

Kanshin dans l'Île de Hai-nan (749).

Le 14e jour de la 11e lune (749), ils partirent à la nuit et parvinrent à l'estuaire (*kiang-k'eou*) de Tchen-tcheou 振州江口 (2), où ils jetèrent l'ancre. Leurs interprètes se rendirent au bureau du district (*kiun* 郡) et firent leur rapport.

L'inspecteur général, P'eng Tch'ong-tchai 馮崇債, envoya plus de 400 soldats pour accueillir le Grand Maître et le conduire avec sa suite à la capitale du *tcheou*. Il vint en personne les recevoir et leur dit : « Moi, votre disciple, je savais à l'avance que vous veniez ici. La nuit dernière, j'ai vu en rêve un prêtre dont le nom de famille était Fong-t'ien 豐田 (3), et à coup sûr, c'est le frère de ma mère (4). Y a-t-il parmi vous quelqu'un dont le nom de famille soit Fong-t'ien ? » Les prêtres répondirent qu'aucun d'eux ne portait ce nom. Tchai dit : « Bien qu'il n'y ait personne de ce nom, je présume que le Grand Maître ici présent doit être le frère de ma femme. » Alors il le reçut dans sa résidence et donna un festin en son honneur. En outre, à la cour du gouverneur (du *tcheou*) fut tenue une assemblée (religieuse) au cours de laquelle le Maître procéda au rite de l'ordination.

Il fut ensuite logé au monastère Ta-yun sseu 大雲寺 du *tcheou*. Dans ce monastère, le temple du Buddha était très ruiné. Les prêtres, sans exception, firent don de leurs robes et de leurs objets de valeur et, avec l'argent

---

(1) L'endroit où ils touchèrent, district apparemment peuplé de cannibales, est probablement le promontoire méridional de Formose (Kōshun 恆春). Le port est, soit la baie de Hachiyō 八葉灣, sur la rive Est, soit Nan-wan 南灣, sur la rive Sud.

(2) L'actuel *tcheou* de Yai 崖 était le Tchen-tcheou sous les T'ang. Ce doit être l'estuaire fluvial de Yai-tcheou ; lat. 18°22', long. 108°48'. Cf. Playfair, *s. v.* Yai.

(3) Fong-t'ien est en japonais Toyota, nom de famille très commun au Japon. Vers cette époque vivait, dans la province de Kii, un homme d'une haute situation, dont le nom était Toyota-maru. Son fils devint le disciple de Kūkai et fut appelé Yenmyō. Il aida à construire le monastère Kōya-san, en 816. Des communications existaient sûrement entre Kii et Hai-nan, en profitant du Kouro-shivo.

(4) *Kieou* 舅, frère de la mère ou peut-être frère de la femme.

qu'ils en retirèrent, rebâtirent le temple. Ils séjournèrent là une année et en achevèrent la reconstruction (749).

L'inspecteur général P'eng Tch'ong-tchai, escorté de plus de 800 hommes, accompagna le Grand Maître jusqu'à Wan-ngan tcheou 萬安州 (1), soit pendant plus de quarante jours. Le grand chef du *tcheou* (*ta cheou ling* 大首領), nommé P'eng Jo-fang 馮若芳, invita notre Maître à demeurer à sa résidence où il lui offrit l'hospitalité pendant trois jours. P'eng Jo-fang piratait régulièrement chaque année deux ou trois bateaux marchands de Po-sseu 波斯 (Perse). Il s'emparait du chargement, retenait les marchandises pour son propre usage et capturait l'équipage qu'il gardait comme esclaves. Le territoire sur lequel vivaient ces esclaves, hommes et femmes, se trouvait à trois jours de route en allant du Sud au Nord, et à cinq jours en allant de l'Est à l'Ouest. Les villages se succédaient ainsi, devenant les centres d'habitation des esclaves persans de Jo-fang.

Dans les réjouissances qu'il offrait à ses hôtes, il employait toujours de l'oliban (2) pour donner de la lumière. Une flambée en consumait plus de cent livres (*kin*). Derrière sa maison, du bois de sapan (3) était entassé comme une colline et exposé à l'air. Tous les autres trésors qu'il possédait étaient aussi abondants.

Lorsqu'ils atteignirent la frontière de Ngan-tcheou 岸州 (4), les brigands de grand chemin n'étaient plus à redouter. P'eng Tch'ong-tchai, inspecteur général de Tchen-tcheou, leur dit adieu et regagna son poste.

Yeiyei et Fushō, ayant pris la voie de mer, arrivèrent à Ngan-tcheou 岸州 après plus de quarante jours de traversée (5). Le commissaire impérial (*yeou yi ta che* 遊奕大使) résidant au *tcheou* avait nom Tchang Yun 張雲. Il vint à leur rencontre et eut un entretien avec le Grand Maître qu'il conduisit au monastère K'ai-yuan sseu 開元寺. Les fonctionnaires l'assistaient avec soin et la maison était pleine de festins préparés et d'offrandes apportées par eux. La région produit des aliments délicieux qui sont : le *yi-tche tseu* 益知子 (noix de galle) (6) ; le *pin-lang tseu* 檳榔子 (noix d'arec) (7) ; le

(1) C'était l'actuel Wan 萬 ; lat. 18°49', long. 112°20'.

(2) *Jou t'eou hiang* 乳頭香, plus communément *jou-hiang* 乳香. C'est l'*olibanum* ou gomme-résine.

(3) *Sou fangmou* 蘇芳木, *Cæsalpinia sappan*. L.

(4) Peut-être faute d'impression pour Yai 崖 : Yai-tcheou, sous la dynastie des T'ang, était sur le côté continental de l'île et comprenait probablement Tch'eng-mai (v. plus bas, p. 464, n. 3).

(5) Ngan-tcheou ou Yai-tcheou comprend ainsi un port de mer qui, selon toutes probabilités, est l'actuel Hai-k'eou 海口.

(6) Probablement le même que *yi-mien tseu* 益麵子, encore appelé *wou-pei tseu* 五倍子.

(7) Malais : *pinang* ; sanskrit : *pūgam*, Areca Catechu.

li-tche tseu 荔枝子 (letchi) ; le *long-yen* 龍眼 (longane) (1) ; le *kan-tsiao* 甘蕉 (banane) ; le *keou-yen leou-t'eou* 枸蒟樓頭 (gros citron doux) (2) ; ce dernier fruit est semblable à un bol comme dimensions, et plus doux que le miel. Sa fleur ressemble, par sa couleur, à un cloisonné (*ts'i pao sö* 七寶色). Les arbres odorants de *tan-t'ang* 瞻唐香樹 (gentiane) (3) y poussent en abondance et forment une forêt. Quand la brise y passe, le parfum s'en répand à cinq *li* de distance. On y voit aussi les arbres de *po-lo-nai* 波羅奈樹 (4), dont le fruit est aussi gros qu'un melon d'hiver (5). Cet arbre est semblable au *ming-tcha* 榠樝 (6) et au *pi-po ts'ao-tseu* 畢鉢草子 (7). En examinant ses feuilles, on trouve qu'elles ressemblent à celles des oignons d'eau (*chouei ts'ong* 水葱). Le goût de sa racine est semblable à celui du kaki séché (*persimmon*).

Dans cette région, on prépare la rizière à la 10e lune. Le millet (*sou* 粟) se récolte à la 1re lune. On fait pendant l'année huit élevages de vers-à-soie et deux récoltes de riz. Les hommes se coiffent d'un chapeau de bois, tandis que les femmes ont pour coiffure un morceau de toile. Tous les indigènes se gravent les ongles des orteils (8), se laquent les dents (9), se tatouent le visage (繡面) et boivent par le nez (鼻飲). Telles sont leurs étranges coutumes.

Depuis le commissaire impérial jusqu'au plus humble officier (典正), chacun à son tour reçut les prêtres. Lorsque le commissaire en personne leur servit un repas, il employa les feuilles de l'arbre *yeou t'an po* 優曇鉢 (10) comme légumes frais. Il offrit en outre aux prêtres les fruits du même arbre.

---

(1) Le *Dimocarpus Longan*, communément *long-yen jeou* 龍眼肉.

(2) Encore écrit *keou-yuan* 枸櫞. La deuxième partie *leou-t'eou* est difficile à comprendre, mais la description donnée en révèle assez clairement le sens. C'est le pompoleon ou *Citrus decumana* (gros citron).

(3) Voir p. 450, n. 8 ; en tout cas, c'est un arbre tel que l'*osmanthus fragrans* (*mou-si* 木犀), dont la fleur est très odorante.

(4) Le fruit du jaquier s'appelle en sanskrit : *panasa* ; en chinois et en japonais : *po-lo-mi* 波羅蜜. C'est peut-être de ce fruit qu'il s'agit.

(5) *Tong-koua* 冬瓜. *Benincasa hispida*.

(6) Coing du Japon ou *Cydonia sinensis* (Kwarin).

(7) 畢鉢草子同. *Pi-po* 畢鉢 peut être le sanskrit *pippala*, figuier sacré. Mais il est difficile d'expliquer *ts'ao-tseu* 草子. De même, la position de *t'ong* 同 « semblable » est assez étrange. Sur *pi-po*, cependant, comparer p. 451, n. 1. Il y a une variante *kouo* 菓 pour *ts'ao* 草.

(8) *Tiao t'i* 彫蹄. Littéralement « sculpter le sabot ». Je ne sais comment ils pouvaient sculpter les ongles de leurs orteils. Il se peut que *tiao* 彫 soit mis par erreur pour *t'ong* 彤 « rougir », mais rien ne nous permet de l'affirmer.

(9) *Tso tch'e* 鑿齒. Littéralement « percent les dents ». Ceci est également difficile à comprendre. On peut vouloir désigner ici la couleur noire des dents, due à la mastication du bétel.

(10) Sanskrit : *udumbara*, figuier (*Ficus glomerata*).

Et il dit : « Ô Grand Maître, sais-tu que ceci est le fruit du *yeou t'an po* ? Cet arbre porte maintenant à la fois des fleurs et des fruits. La réunion de tes disciples avec toi-même, ô Grand Maître, est aussi rare et précieuse que la vue des fleurs du *yeou t'an po*. » Les feuilles de cet arbre (1) sont rouges et rondes ; leur circonférence dépasse un pied. Son fruit est de couleur pourpre et d'un goût délicieux.

Un incendie éclata dans le *tcheou* et le monastère fut brûlé. Le Grand Maître, accédant au désir du commissaire, rebâtit le monastère. L'inspecteur général de Tchen-tcheou 振州 (2), ayant appris le projet du Grand Maître, lui envoya de nombreux esclaves dont chacun portait un tronc d'arbre pour une poutre. Ainsi, en trois jours, toutes les poutres nécessaires étant fournies, le temple du Buddha, la salle des conférences et la pagode furent reconstruits. Avec le bois qui restait on sculpta une image du Buddha Çākyamuni, haute de seize pieds. Le Grand Maître, montant sur la terrasse (de la bodhi), procéda aux rites de l'ordination et fit une leçon sur le Vinaya pour sauver les hommes. Après cette cérémonie, il dit adieu au commissaire impérial et partit. Ce dernier dépêcha le préfet du district (*hien*) de Tch'eng-mai 澄邁 (3) pour accompagner le Maître à bord du navire (à destination du continent). Après un voyage de trois jours et trois nuits, ils atteignirent Lei-tcheou 雷州 (4).

Les fonctionnaires, les prêtres et les laïcs âgés de Lo-tcheou 羅州 (5), Pien-tcheou 辯州 (6), Siang-tcheou 象州 (7), Po-tcheou 白州 (8), Yong-tcheou 傭州, T'eng-tcheou 藤州 (9), Wou-tcheou 梧州 (10), Kouei-tcheou 桂州 (11) et d'autres districts, vinrent accueillir le Maître ou assistèrent à son départ.

Tout ce qu'on fit pour l'honorer, le divertir ou le servir formerait une liste interminable et ne peut être décrit ici en détail.

---

(1) On peut aussi lire : « les fleurs ».

(2) Actuel Yai, où Kanshin arriva d'abord au retour de sa traversée.

(3) Tch'eng-mai (T'eng-mai), encore ainsi dénommé, est un district dépendant de K'iong-tcheou 瓊州, lequel est le Ngan-tcheou 岸州 de notre texte. Cf. p. 462, n. 4. Tch'eng-mai se trouve par 19°56' de lat. et 109°10' de long.

(4) Lei-tcheou fou, lat. 20°52', long. 109°40'.

(5) Île dans la baie de Kouang-tcheou

(6) Ou 辯州. Près de Wou-tcheou fou, dans le Kouang-si.

(7) Dans l'actuel Liu-tcheou fou (Kouang-si), par 23°59' de lat. et 109°26' de long.

(8) Près de Poh-peh (Po-po 博白), dans le Kouang-si. Poh-peh se trouve par 22° 23' de lat. et 109°36' de long.

(9) Lat. 23°26', long 110°31'.

(10) Dans le Kouang-si, lat. 23°29', long. 110°51'.

(11) Port encore ainsi dénommé ; lat. 25°13', long. 110°14'.

VIII

Séjour de Kanshin au Che-ngan et au Kouang-tong (750).

Le gouverneur général du Che-ngan 始安 (1), Fong Kou-p'o 馮古璞, prince de Chang-tang 上黨公, accompagné d'autres dignitaires, se rendit à pied aux faubourgs de la ville. Tous se prosternèrent sur le sol et rendirent hommage au Maître en lui touchant les pieds. Ils le conduisirent au monastère K'ai-yuan sseu. Le temple du Buddha fut ouvert pour la première fois et l'air parfumé emplit alors la ville. Tous les prêtres de la ville, portant des dais, brûlant de l'encens et chantant des hymnes, se réunirent au monastère comme s'assemblent les nuages. Les personnages officiels, les gens des *hien* et des *tcheou* voisins, se pressaient en foule, emplissant les rues. Ces marques d'hommage et ces louanges se poursuivirent jour et nuit, sans interruption. Le gouverneur général était présent. Il servit lui-même la nourriture et traita les prêtres. Il invita le Grand Maître et reçut de lui les préceptes de bodhisattva. Les fonctionnaires et les candidats choisis pour les examens officiels des 74 *tcheou* sous l'autorité du gouverneur, s'assemblèrent dans cette capitale provinciale et un grand nombre d'entre eux, suivant l'exemple du gouverneur, reçurent de notre Maître les préceptes de bodhisattva.

Notre Maître resta là un an (750). A cette époque, Lou Houan 盧煥, gouverneur général du Nan-hai kiun 南海郡 (district de la Mer du Sud) et inspecteur général des cinq *fou*, deuxième chef du censorat et gouverneur du Kouang-tcheou 廣州, adressa à tous les *tcheou* une circulaire leur ordonnant de recevoir le Grand Maître et de le conduire à Kouang-tcheou fou 廣州府 (Kouang-tong). Le gouverneur du Che-ngan, Fong, vint assister à son départ et l'accompagna à bord du navire. Il dit : « Kou-p'o 古璞 (2) te verra, ô Grand Maître, lorsque nous aurons gagné la demeure céleste de Maitreya. » Il fit ses adieux en pleurant et s'éloigna.

Les voyageurs descendirent le fleuve Kouei 桂江 pendant sept jours et arrivèrent à Wou-tcheou 梧州 (3). Ils parvinrent ensuite au monastère Long-hing sseu 龍興寺, dans le Touan-tcheou 端州 (4). Là Yeiyei mourut subitement. Le Grand Maître se désola et pleura longtemps sa mort. On célébra le service funèbre, puis on se remit en route.

Le gouverneur du Touan-tcheou accueillit le groupe et le conduisit à Kouang-tcheou 廣州.

---

(1) Le *kiun* comprend Kouei-tcheou.
(2) Nom du gouverneur Fong.
(3) Dans le Kouang-si ; lat. 23°29', long. 110°51'.
(4) Touan-tcheou est l'actuel Tchao-k'ing 肇慶 ; lat. 23°05', long. 112°30'.

Le gouverneur général Lou (1), à la tête de prêtres et de laïcs nombreux, sortit de la ville pour accueillir le Maître. Il se mit à son service avec tout le respect voulu, les détails de la réception étant innombrables. Il le conduisit avec ses compagnons au monastère Ta-yun sseu 大雲寺 (2), où il les traita des quatre façons (3). Montant sur la terrasse de l'ordination, le Maître procéda à la cérémonie par laquelle sont conférés les préceptes.

Il y avait dans ce monastère deux arbres *ho-li-lo* 阿梨勒 (harītaka) (4) dont les fruits sont comme de grosses jujubes. Au monastère K'ai-yuan sseu 開元寺 vivait un homme originaire de Hou 胡 (5), qui exécuta sur du bois de santal blanc une sculpture représentant les neuf assemblées du Buddhāvataṃsaka sūtra (6) (un Gaṇḍa-vyūha développé). Il employa soixante artisans et trente années à l'achèvement de ce travail. Les matériaux employés lui coûtèrent 300.000 ligatures de pièces de monnaie (三十萬貫錢). Il désirait envoyer son œuvre au T'ien-tchou (l'Inde) (7). L'inspecteur (*ts'ai fang che* 採訪使) Lieou Tch'en-lin 劉臣鄰 en fit l'objet d'un rapport au Trône. L'empereur Hiuan-tsong ordonna que la sculpture fût déposée au K'ai-yuan sseu 開元寺, pour recevoir des offrandes. Elle fut ornée des sept joyaux, dont il est difficile de décrire la beauté.

Il y avait aussi trois monastères de Po-lo-men 波羅門 (brahmanes), où résidaient des brahmanes. Les étangs de ces monastères contenaient des lotus bleus, particulièrement admirables, et dont les fleurs, les feuilles et les racines étaient parfumées.

Sur le fleuve (de Kouang-tong), il y avait des bateaux de commerce des Po-lo-men 波羅門 (brahmanes de l'Inde), des Po-sseu 波斯 (Persans), des K'ouen-louen 崑崙 (Malais), et d'autres encore, dont le nombre est difficile à déterminer. Tous étaient chargés d'encens, d'herbes, de joyaux et d'autres produits précieux. Les marchandises étaient empilées comme une colline. Ces navires avaient 60 ou 70 pieds de profondeur (其舶深六七丈).

Les barbares blancs, rouges, etc., venant du pays du Lion (師子國, Siṃhala, Ceylan), du pays de Ta-che 大石國 (Tadjik, Arabie) ou du pays

---

(1) Voir *supra*, p. 465.

(2) Ta-yun sseu est l'actuel Kouang-hiao sseu 光孝寺. C'est le Tche-tche sseu 制旨寺, où Paramārtha traduisit la *Sāṃkhya-kārikā*, etc.

(3) Voir plus haut, p. 456, n. 6.

(4) Myrobolan jaune. Le nom de *ho-lin* 訶林 ou 苛林 est dû à la présence de cet arbre.

(5) *Hou*, sous la dynastie des T'ang, désigne généralement Sūli, la Sogdiane, ou une tribu voisine.

(6) Nanjio, n° 87 et remarque additionnelle.

(7) 傳於天竺. Un texte porte 往於天竺, « se rendre en Inde ».

de Kou-t'ang 骨唐國 (1), avaient coutume d'aller, de venir ou de stationner là. On y rencontrait une énorme variété de races.

Les fortifications de la cité étaient triples. Le gouverneur général commandait à six bannières, chacune conduisant une armée. Sa dignité ne différait pas de celle du Fils du Ciel (l'Empereur) (2). La ville était pleine de ceux qui portent la pourpre et le cramoisi. Les résidences suburbaines se pressaient aux alentours (紫緋滿城. 邑居逼側).

Le Grand Maître demeura là un printemps (750), puis partit pour Chao-tcheou 韶州 (3). La ville entière vint assister à son départ. Remontant le fleuve (4) sur plus de 700 *li*, ils arrivèrent au monastère Tch'an-kiu sseu 禪居寺 dans le Chao-tcheou et s'y arrêtèrent trois jours. Les fonctionnaires de Chao-tcheou les conduisirent ensuite au Fa-ts'iuan sseu 法泉寺. C'est le monastère que la souveraine usurpatrice Tsō-t'ien 則天 (5) construisit en l'honneur de Houei-neng 慧能 (6), maître en Dhyāna, dont le portrait y existait encore. De là, ils se rendirent au monastère K'ai-yuan sseu. En ce lieu Fushō fit ses adieux au Maître et poursuivit son voyage vers le Nord de la chaîne (de Ling-nan), pour gagner le monastère du roi Açoka 阿育王寺, dans le Ming-tcheou 明州 (7).

On était dans la 9e année de la période T'ien-pao (750). Alors, le Grand Maître, prenant la main du vénérable Fushō, fondit en larmes et dit : « Afin de transmettre le Vinaya, nous décidâmes de traverser les mers. Cependant nous n'avons pas encore atteint le Japon. Alors que notre projet n'est pas encore réalisé, il nous faut nous séparer. Mes sentiments sont indescriptibles. »

Précisément alors, la vue du Maître s'obscurcissait et s'affaiblissait par suite d'une continuelle exposition à une chaleur excessive. Il y avait là un médecin de Hou 胡 (8), qui affirma pouvoir guérir cette maladie des yeux. Malgré ses soins, le Maître perdit la vue.

---

(1) Che-tseu kouo 師子國 est Siṃhala (Ceylan), et Ta-che kouo 大石國 désigne la tribu appelée Tadjiks (Arabes métissés). Il est très difficile d'identifier Kou-t'ang 骨唐, en japonais : Kottō. Parmi les cinquante-sept tribus de Tukhāra il en est une appelée Kou-tou 骨咄. Voir Nanjio, n° 1495, vol. III, f° 80. Quatre natifs de l'Asie centrale sont mentionnés dans notre relation (voir p. 466, n. 5. et 467, *in fine*). En l'an 657, des natifs de Tukhāra arrivèrent au Japon. Plusieurs natifs de l'Asie centrale semblent être parvenus vers l'Est. De toutes façons, Kou-t'ang est l'endroit d'où venaient les barbares blonds.

(2) 執六纛. 一纛一軍. 威嚴不異天子.

(3) Dans le Kouang-tong, par 25°07' de lat. et 103°09' de long.

(4) Ce fleuve est le Fleuve du Nord (Pei-kiang 北江), qui joint la cité de Kouang-tong au Chao-tcheou.

(5) Wou-heou 武后, 684-701.

(6) 637-713. C'est, après Bodhidharma, le sixième maître de la secte Dhyāna.

(7) Voir p. 452, n. 7 et 8.

(8) Voir p. 466, n. 5.

Il fit ensuite le tour des monastères Ling-tsieou sseu 靈鷲寺 et Kouang-kouo sseu 廣果寺, où, montant sur la terrasse de l'ordination, il conféra les préceptes. Puis les voyageurs parvinrent au district de Tcheng-tch'ang 湞昌 (1), traversèrent la chaîne de Ta-seou 大庾嶺 (2) et arrivèrent au K'ai-yuan sseu 開元寺, de K'ien-tcheou 虔州 (3).

Un officier instructeur (*pou-chō* 僕射) (4) ainsi que Tchong Chao 鍾紹 et King Tso-lin 京左隣 s'y trouvaient. Ils invitèrent le Maître chez eux, érigèrent la terrasse de l'ordination et reçurent les préceptes. Les voyageurs gagnèrent ensuite Ki-tcheou 吉州 (5). Là, Siang-yen 祥彥 (6), assis tout droit sur le pont du navire, demanda à Sseu-t'o 思託 (7) si le Maître était ou non éveillé de son sommeil. Sseu-t'o répondit qu'il était encore endormi. Sur quoi Siang-yen dit : « Je me meurs à présent et voudrais prendre congé de lui. » Alors Sseu-t'o parla au Maître qui, brûlant de l'encens, fit apporter un fauteuil et y conduisit Siang-yen afin qu'il s'y reposât. Puis il le fit regarder vers l'Ouest et concentrer sa pensée sur le buddha Amitābha. A ce moment, le disciple mourant invoqua le Buddha en une seule formule (8) sans rien ajouter, mais demeurant assis, le buste droit. Alors le Maître, l'appelant à haute voix : « Siang-yen ! Siang-yen ! », pleura abondamment.

IX

Retour de Kanshin à Yang-tcheou.

A cette époque les prêtres et les laïcs de toutes les provinces avoisinantes, apprenant que le Maître était à nouveau de retour dans le Nord de la chaîne de Ling-nan, se massèrent là, venant de toutes parts, au nombre de plus de 300 chaque jour. L'endroit était encombré d'une foule très dense et brillamment orné de toutes sortes d'offrandes.

De là, le Grand Maître s'avança vers Kiang-tcheou 江州 (9) et parvint au Tong-lin sseu 東林寺, sur la montagne Lou 廬山, monastère où Houei-yuan

(1) Aujourd'hui Pao-tch'ang 保昌 ou Che-hing 始興 ; lat. 25°12′, long. 113°55′.

(2) Ou chaîne de Ling-nan.

(3) K'ien-tcheou est l'actuel Nan-k'ang 南康, par 26°02′ de lat. et 115°02′ de long.

(4) Pou-chō 僕射 est le nom d'un bureau, dont le chef est une sorte d'officier instructeur. Pour le reste, ce sont, je crois, deux noms ; mais mon interprétation n'est qu'une tentative.

(5) Actuel Ki-ngan, par 27°02′ de lat. et 115°05′ de long.

(6) Voir plus haut, p. 451 et 457.

(7) Voir plus haut, p. 445, n. 2, 457, n. 7.

(8) Ceci veut dire naturellement qu'il déclara une fois *Namo 'mitābhāya Buddhāya* (*Na-mo-o-mi-to-fo*).

(9) Le *tcheou* qui comprend l'actuel Kieou-kiang 九江, lat. 29°42′, long. 116°08′, et Tö-houa 德化, lat. 29°28′, long. 116°08′.

慧遠 (1), maître de la Loi, vécut sous la dynastie des Tsin (317-419). Lorsque Houei-yuan bâtit la terrasse de l'ordination et conféra les préceptes, le Ciel fit tomber une douce rosée (amṛta). C'est pourquoi elle fut appelée « Terrasse de la douce rosée » (*kan-lou t'an* 甘露壇). Ce nom était encore en usage.

Peu de temps auparavant, dans la 9e année de la période T'ien-pao (750), lorsque Tche-ngen 志恩 (2), maître en Vinaya, conféra les préceptes sur cette même terrasse de l'ordination, le Ciel, ému, fit comme autrefois tomber une douce rosée. Prêtres et laïcs, voyant cela ou l'apprenant, le louèrent comme un égal de Houei-yuan, de la dynastie des Tsin.

Notre Grand Maître demeura là trois jours, puis gagna le monastère Long-ts'iuan sseu 龍泉寺 dans le Siun-yang 潯陽 (3). Autrefois Houei-yuan, maître de la Loi, y vint et fut sur le point d'y bâtir un monastère, mais il n'y trouva pas d'eau potable. Alors il pria, disant : « Si cet endroit est propre à être habité, puisse une source y jaillir ! » Puis il plongea dans le sol son bâton de métal. Deux dragons bleus (nāgas) sortirent, suivant la baguette, et avec eux l'eau jaillit. Cette eau jaillissait encore à cette époque à trois pieds au-dessus du sol. De là vint le nom de Long-ts'iuan sseu (monastère de la source des dragons).

De cet endroit le Maître se rendit par terre à la cité de Kiang-tcheou 江州城 (4). Le gouverneur convoqua les prêtres, les nonnes, les savants taoïstes et leurs femmes (5) habitant la province ainsi que les officiers et le peuple du district pour accueillir le Maître avec de la musique, des fleurs et de l'encens.

Tous lui demandèrent de séjourner dans la ville et le traitèrent pendant trois jours. Le gouverneur en personne le suivit du district de Siun-yang 潯陽 jusqu'au poste de Kieou-kiang 九江. Là le Maître prit son bateau et se sépara du gouverneur. Il arriva sept jours plus tard à Kiang-ning hien 江寧縣 (6), dans le Jouen-tcheou 潤州 et descendit au monastère Wa-kouan sseu 瓦官寺. Il monta à la tour sacrée (7), qui est haute de deux cents pieds. Cette tour avait été construite par l'empereur Wou-ti, de la dynastie Leang (502-557), plus de

(1) C'est le fondateur d'une secte de la doctrine pure en Chine et il est bien connu comme Houei-yuan du Lou-chan. Il vécut de 333 à 416.

(2) Un texte porte *tchong* 忠 pour *ngen* 恩, mais Tche-ngen est correct. Voir plus bas, p. 472, n. 7.

(3) Siun-yang est l'actuel Kieou-kiang.

(4) Voir plus haut, p. 468, n. 9.

(5) *Niu kouan* 女官 ou *ngan kouan* 安官.

(6) Kiang-ning, encore appelé Nan-king. Lat. 32°05', long. 118°47'. Jouen-tcheou semble avoir été un grand *tcheou* comprenant Kiang-ning, Tchen-kiang 鎮江 et Tan-t'ou 丹徒.

(7) *Pao ko* 寶閣. Littéralement « l'étage orné de joyaux ».

trois cents ans auparavant (1). Elle était quelque peu inclinée et endommagée. Un violent orage s'éleva une fois pendant la nuit, et le lendemain matin, quand on l'examina, on découvrit l'empreinte des quatre pieds des quatre régents (des régions célestes) (2) aux quatre coins de la base de la tour. Chaque empreinte mesurait trois pieds de long et trois pouces de profondeur. Alors les images des quatre régents furent construites pour soutenir les quatre coins de la tour. Ces empreintes célestes étaient encore visibles.

Wou-ti, de la dynastie Leang, admirait et professait la Loi du Buddha. Il construisit des *k'ia-lan* 伽藍 (saṅghārāma, monastères) (3). Il y avait à ce moment les monastères Kiang-ning sseu 江寧寺, Mi-lo sseu 彌勒寺, Tch'ang-k'ing sseu 長慶寺, Yen-tsou sseu 延祚寺, etc. Le nombre en était très grand. Leur décoration, leurs sculptures étaient le résultat d'une application sans réserve et d'une habileté parfaite.

Un disciple du Maître, Ling-yeou 靈祐 (4), à la nouvelle de son arrivée, vint du Si-hia sseu 栖霞寺, situé très loin, pour le recevoir. Se prosternant sur le sol, il toucha les pieds du Maître, fondit en larmes et dit en sanglotant : « Notre Grand Maître partit pour l'Est lointain de la mer et je croyais impossible de le revoir de ma vie. Mais je le reçois aujourd'hui en personne. C'est un fait aussi rare qu'une tortue aveugle qui, ayant recouvré la vue, voit le soleil (5). La lampe de la discipline est une fois de plus allumée et le chemin obscur devient clair. »

Il conduisit le Maître au monastère Si-hia sseu. Ce dernier y demeura trois jours ; puis il descendit du Chö chan 攝山 (6) et se dirigea vers Yang-tcheou fou 揚州府. Voguant au-delà du Fleuve (Yang-tseu kiang), il arriva au bord du Nouveau Fleuve (Sin ho 新河) et entra au monastère Ki-tsi sseu 旣濟寺 dans Yang-tseu t'ing 揚子亭 (7). Les prêtres et les laïcs de Kiang-tou 江都 (8) accoururent et se massèrent sur son passage. Sur le fleuve même une procession de nombreux bateaux escorta son navire. Revenant à la ville (Yang fou), il fixa sa résidence dans le premier monastère, Long-hing sseu 龍興寺.

Partout le Grand Maître construisait la terrasse de l'ordination et conférait les préceptes. Dans les provinces ou districts par lesquels il passait, au cours

---

(1) Ici le narrateur se trompe, car il ne peut s'être écoulé plus de 277 ans entre l'année 502, date de l'accession de Wou-ti, et la date de la rédaction, 779.

(2) Voir plus haut, p. 459, n. 2.

(3) *K'ia-lan*, forme abrégée de *seng-k'ia-lan-mo* 僧伽藍摩.

(4) Voir p. 456 et 457.

(5) Cette parabole de la tortue aveugle est commune dans la littérature bouddhique. Comparer *Majjhima-nikāya*, 129. Voir aussi WINTERNITZ, *Die buddhistische Literatur*, p. 58, n. 2.

(6) C'était la colline sur laquelle le Si-hia sseu était situé.

(7) L'actuel Yi-tcheng 儀徵, près de Yang fou, lat. 32°18', long. 119°09'.

(8) Capitale de Yang-tseu kiang, soit Yang-tcheou.

de son voyage de Tchen-tcheou 振州 (1) dans le Sud jusqu'à Yang-tcheou fou 楊州府, il fit partout quelque chose. Or, en cet endroit, il ne s'arrêta pas même un instant. Mais il donna des leçons sur le Vinaya et procéda à l'ordination dans les monastères Long-hing 龍興, Tch'ong-fou 崇福, Ta-ming 大明, Yen-kouang 延光, etc.

Autrefois, Tao-ngan 道岸 (2), maître en Vinaya de Kouang-tcheou 光州, était le guide du peuple. Il apparut en ce monde par un décret céleste (命世挺生). Les quatre cents provinces sous le ciel le considéraient comme le seigneur de l'ordination. Après lui, son disciple Yi-wei 義威, maître en Vinaya de Hang-tcheou 杭州, dont le renom s'étendait au loin dans les quatre directions et dont la vertu était réputée dans les huit régions (響振四遠德流八紘), fut considéré par toutes les provinces comme le Maître de l'ordination. Après la mort de Yi-wei, dans la 21e année de la période K'ai-yuan (733), notre Grand Maître, âgé de 46 ans révolus, était de beaucoup supérieur et n'avait pas d'égal parmi ceux qui observaient les préceptes dans la perfection, au Nord du Kiang 江 et au Sud du Houai 淮. Les prêtres et les laïcs l'aimaient et l'admiraient comme le Grand Maître de l'ordination.

Jusqu'à cette époque, il exposa le Vinaya développé (大律) et son commentaire quarante fois, tandis qu'il expliqua soixante-dix fois le Vinaya abrégé. Les « infractions légères et graves » (輕重儀), l'exposition des karmavācas (羯磨疏) (3) furent respectivement lues et expliquées dix fois.

Il étudia minutieusement la triple science (*san hio* 三學, vidyā) (4) et fut très versé dans les cinq véhicules (*wou cheng* 五乘, yāna) (5). La conduite correcte était observée extérieurement, tandis que la vérité profonde était cherchée intérieurement.

Pendant qu'il poursuivait ses leçons et ses ordinations, il s'occupait de construire des monastères et recevait des prêtres de toutes parts. Il fit en outre d'innombrables images du Buddha et des bodhisattvas. Il fit confectionner mille robes de soie (納袈裟千領) et deux mille robes de toile (布袈裟二千領) qui furent envoyées en présent aux prêtres de la montagne Wou-t'ai 五臺山 (6). Il organisa en outre une grande réception ouverte à tout venant (無遮大會). Il institua aussi une ferme appelée « le champ de la charité » (悲田), dont les produits étaient affectés au soulagement des pauvres et des malades. Il aménagea une terre appelée « le champ du respect »

---

(1) Tchen-tcheou, dans l'île de Hai-nan, voir p. 461, n. 2.

(2) Tao-ngan mourut en 717. Il est un maître de Kanshin ; voir p. 442.

(3) Les karmavācas sont les lois ecclésiastiques.

(4) Les trois vidyās sont : çīla (*kiai* 戒, les préceptes), dhyāna (*ting* 定, la méditation), et prajñā (*houei* 慧, la sagesse).

(5) Les cinq yānas sont ceux des hommes, des dieux, des çrāvakas, des pratyekabuddhas et des bodhisattvas.

(6) Dans le Tai-tcheou 代州 ; lat. 38°46' et long. 113°24'.

(敬田), destinée à fournir les offrandes pour les trois trésors (*san pao* 三寶 (1): le Buddha, la Loi et la Communauté).

Trois copies de la collection complète des livres sacrés (Tripiṭaka), de 11.000 volumes chacune, furent exécutées (sur ses instances). Le nombre de tous ceux qui avaient été ordonnés par lui ou avaient reçu de lui les préceptes s'élevait à plus de 40.000.

Parmi ses élèves, ceux qui surpassèrent les autres et se signalèrent comme Maîtres modèles du monde, sont:

1. Siang-yen 祥彥 (2), du Tch'ong-fou sseu 崇福寺 (Yang-tcheou 揚州);
2. Tao-kin 道金, du T'ien-hiang sseu 天響寺 (Jouen-tcheou 潤州) (3);
3. Siuan-kouang 璿光, du Ngan-kouo sseu 安國寺 (Si-king 西京) (4);
4. Hi-yu 希瑜, du Si-hia sseu 栖霞寺 (Jouen-tcheou 潤州);
5. Fa-tsin 法進 (5), du Po-t'a sseu 白塔寺 (Yang-tcheou 揚州);
6. K'ien-yin 乾印, du Si-hia sseu 栖霞寺 (Jouen-tcheou 潤州);
7. Chen-yong 神邕, du Siang-kouo sseu 相國寺 (Pei-tcheou 沛州) (6);
8. Fa-tsang 法藏, du San-mei sseu 三昧寺 (Jouen-tcheou 潤州);
9. Tche-ngen 志恩, du Ta-lin sseu 大林寺 (Kiang-tcheou 江州) (7);
10. Ling-yeou 靈祐, du Fou-kouang sseu 福光寺 (Lo-tcheou 洛州) (8);
11. Ming-lie 明烈, du Ki-tsi sseu 既濟寺 (Yang-tcheou 揚州);
12. Ming-tchai 明債, du Ngan-kouo sseu 安國寺 (Si-king 西京 (9));
13. Siuan-tchen 璿眞, du Tao-chou sseu 道樹寺 (Yue-tcheou 越州) (10);
14. Houei-ts'ong 惠琮, du Hing-yun sseu 興雲寺 (Yang-tcheou 揚州);
15. Fa-yun 法雲, du Kouo-ts'ing sseu 國淸寺 (T'ien-t'ai chan 天台山) (11),

et d'autres, en tout trente-cinq.

Tous, étant incontestablement de brillantes autorités, s'occupèrent, chacun dans sa sphère, à propager la Loi de par le monde, pour mener toutes les créatures au salut.

(*A suivre*)

Traduit de l'anglais par Mlle Jeanne Wilkin.

---

(1) Sanskrit: *Ratna-traya*.
(2) Il mourut en cours de route, voir p. 468, n. 6.
(3) Sur Jouen-tcheou, voir p. 469, n. 6.
(4) Si-king est Tch'ang-ngan, aujourd'hui Si-ngan fou.
(5) Fa-tsin vint au Japon avec Kanshin, voir p. 455.
(6) Pei, dans le Kiang-sou; lat. 34°49', long. 117°10'.
(7) Sur Kiang-tcheou, voir p. 468, n. 9. Sur Tche-ngen, v. p. 469, n. 2.
(8) Lo-tcheou, dans Ho-nan fou, lat. 34°43', long. 112°28'. Pour Ling-yeou, disciple de Kanshin, voir p. 456-457 et p. 470.
(9) Si-king est Tch'ang-ngan (Si-ngan fou).
(10) Pour Yue-tcheou, voir p. 452 et p. 454, n. 1.
(11) Sur T'ien-t'ai chan, voir p. 455.

NOTES ET MÉLANGES

LUDOVIC JAMMES, PRÉHISTORIEN.

L'archéologie préhistorique en Indochine ne remonte guère qu'à cinquante ans. C'est donc une science fort jeune ; elle l'est plus encore que ce chiffre ne le laisserait croire, car il s'en faut de beaucoup que les recherches aient été poursuivies avec continuité pendant un demi-siècle. En fait, pendant vingt ans, tout s'est borné à de sporadiques récoltes de « pierres de foudre » par quelques collectionneurs plus soucieux de curiosités que de documents. Il y a cependant un gisement préhistorique qui a bénéficié, pendant cette période, d'un intérêt plus sérieux : c'est celui de Samrong Sen au Cambodge.

Samrong Sen est un village situé dans la province de Kompong Lèng, résidence de Kompong Chnang, sur la rive droite du Stưng Chinit, à environ 45 km. au Sud de Kompong Thom, 20 km. à l'Ouest de Barai, où passe la route de Phnom Penh à Kompong Thom.

Près du village se trouve un de ces amas de déchets que les préhistoriens français ont pris la regrettable habitude de désigner par le nom, aussi peu euphonique que peu exact, de *kjökkenmödding*. Il forme un monticule d'environ 350 mètres N.-S. sur 180 à 200 mètres E.-O. Il est noyé tous les ans par la crue du fleuve, à l'exception de la terrasse supérieure, qui domine de 8 à 9 mètres le niveau des basses eaux. Entre une couche supérieure de terre végétale, épaisse d'un mètre, et une base de limons fluviatiles, se trouve une couche intermédiaire, de 4 m. 50 à 6 m. de hauteur, composée en grande partie de coquillages d'eau douce que les indigènes exploitent pour les calciner et en faire de la chaux. A ces coquilles sont mêlés des instruments de pierre, des ustensiles de terre cuite, des poteries, des objets de parure, tous appartenant à l'époque néolithique.

Signalé pour la première fois, en 1876, par M. Roque, directeur de l'agence des Messageries fluviales à Saigon, ce gisement fut connu peu après en France, grâce à la collection que J. Moura, représentant de la France au Cambodge, envoya au Musée de Toulouse et à laquelle le Dr Noulet, conservateur de ce musée, consacra une étude (1) résumée dans le *Royaume du Cambodge* de Moura (2).

---

(1) Dr Noulet, *L'âge de la pierre polie et du bronze au Cambodge, d'après les découvertes de M. Moura*. (Archives du Musée d'histoire naturelle de Toulouse, 1879, p. 21.)

(2) J. Moura, *Le Royaume du Cambodge*, I, 134-151, Paris, 1883.

En novembre-décembre 1879, le Dr Corre, médecin de la marine, y fit une visite à peu près infructueuse, — car le monticule émergeait à peine au-dessus des eaux, — mais qu'il renouvela avec plus de succès au mois de janvier suivant. Il put cette fois étudier l'état du terrain, qui lui apparut bouleversé par les eaux et par le travail des chaufourniers, sans aucune trace de stratigraphie ; il trouva des ossements humains, assez rares, au milieu de nombreux ossements d'animaux, mais aucune sépulture intacte (1).

De Samrong Sen, Corre se rendit à Anlong Prao (2), site d'un autre amas de déchets qu'il ne put voir, car il était entièrement sous l'eau ; il recueillit toutefois quelques objets en provenant à « Ko-talec » où les coquilles étaient transportées pour la fabrication de la chaux.

Quelques années après, entre en scène Ludovic Jammes, directeur de l'École royale du Cambodge. En 1887-1888, il visita Samrong Sen et en rapporta une abondante récolte qu'il présenta l'année suivante (1889), pendant son congé en France, au Congrès d'anthropologie et d'archéologie préhistorique de Paris. Le mémoire qu'il lut à cette occasion fut imprimé dans une revue officielle (3) et Cartailhac lui consacra un article élogieux, accompagné de dessins reproduisant une vingtaine d'objets en bronze de sa collection (4). Jammes profita de cette honorable publicité pour vendre tout ou partie de cette collection, sauf les bronzes, au National Museum de Washington (5).

Avec de telles garanties, les assertions de Jammes ne pouvaient guère prêter au soupçon ; et en fait, on les voit reproduites de temps en temps avec une parfaite confiance. C'est à peine si quelques savants indochinois ont fait une discrète allusion à son défaut de méthode (6).

---

(1) Dr A. Corre, *Rapport sur les objets de l'âge de la pierre polie et du bronze, recueillis à Som-ron-sen, Cambodge*. (Excurs. et Reconn., no 1, décembre 1879, p. 95-126). — Id., *Rapport sur de nouvelles recherches relatives à l'âge de la pierre polie et du bronze en Indo-Chine*. (Ibid., no 3, 1880, p. 361-384.)

(2) Anlong Prao (Aymonier), Longprao (Mansuy), An-luon-padau (Jammes), est sans doute à identifier avec Anlong Phdau, que la carte au 100.000e situe par 133G25 long. et 13G61 lat., à 12 kilomètres S.-E. de Samrong Sen (30, suivant Mansuy ; 45, suivant Cartailhac d'après Jammes, 50 suivant Holbé).

(3) Bulletin de géographie historique et descriptive, 1891, p. 35-52 : Ludovic Jammes, *Les anciennes civilisations de l'Indo-Chine. L'âge de la pierre polie du Cambodge d'après de récentes découvertes*. — La Revue indochinoise de 1894 (I, p. 91-98) a publié du même auteur un nouvel article : *Les anciennes civilisations de l'Indo-Chine*, qui n'ajoute rien au premier, sauf la photographie de quelques objets.

(4) *Les bronzes préhistoriques au Cambodge et les recherches de M. Ludovic Jammes*. (L'Anthropologie, 1890, p. 641-650.)

(5) Il fit deux ventes d'objets à ce Musée, en 1890 et en 1898.

(6) Mansuy, qui n'a connu, il est vrai, que l'article de la Revue indochinoise, le juge « d'un très faible intérêt scientifique » (*Stations préhistoriques de Somronseng et de Longprao*, p. 2). Holbé : « La méthode ne fut guère mise en pratique par M. L. Jammes ... » (Bull. Amis du Vieux Hué, 1915, p. 45.)

Or, il y a un intérêt pour les recherches futures à débarrasser le terrain scientifique de tous documents frelatés, et nous croyons que la relation de Jammes sur Samrong Sen est à ranger dans cette catégorie. Si rien ne permet de mettre en doute, soit l'authenticité, soit la provenance de ses collections, par contre, tout ce qu'il raconte de ses fouilles paraît extrêmement suspect.

Il dit avoir reconnu 15 gisements, dont 8 dans la région du Grand Lac, et en avoir fouillé 4 ; mais il n'en cite que 7 : *Samrong Sen* et *An-luon-padau*, déjà connus, et 5 autres très vaguement localisés : *a*) sur la rive gauche : *Bong-xa* et *Kop-che*, deux stations en pleine forêt « d'une grande richesse et peu remaniées par les chaufourniers » ; *b*) sur la rive droite : *Kamnianh*, où il n'exécuta que des « travaux de peu d'importance » ; *Dat-hô* (ou *Dax-ho*, Cartailhac), au bord du Bras des Lacs, au-dessous du poste de Kompong Chnang, station « très importante » (« les Portugais possédaient un fort dans les environs il y a environ quatre cents ans »). Quant au septième, *Phnom Chereu*, « je n'ai pu, dit-il, visiter cette station, à cause de son éloignement et de la difficulté des moyens de transport ». Cartailhac ajoute à cette liste *Loreak*, sans doute d'après un renseignement oral.

En somme, il paraît bien résulter des dires de Jammes lui-même qu'il n'exécuta de fouilles sérieuses que dans quatre gisements : Samrong Sen, Anlong Prao, Bong-xa et Kop-che, les deux premiers seuls pouvant être localisés. Il ne s'ensuit pas que les autres soient imaginaires, mais il en résulte à tout le moins que l'explorateur a procédé sans aucune méthode et qu'il est provisoirement impossible de repérer les sites qu'il prétend avoir visités [1].

Jammes s'est naturellement abstenu de dresser le catalogue des objets recueillis dans chaque station : il s'est borné à un tableau d'ensemble de ses résultats, et ce tableau est épique.

Passons sur les 150 puits qu'il fit, assure-t-il, creuser par les indigènes et fouilla minutieusement à Samrong Sen. En comptant pour chaque puits une profondeur de 4 mètres, cela fait une extraction de 600 mètres cubes : résultat remarquable pour un homme dont les « modestes ressources ne *lui* permettaient pas d'entreprendre des travaux d'une trop grande importance ».

Mais voici qui est plus étrange. On a vu que le principal gisement, celui de Samrong Sen, avait été complètement bouleversé par les eaux et qu'on n'y trouvait que des ossements humains isolés, mêlés aux os d'animaux et aux coquillages. Or Jammes se vante d'avoir découvert des sépultures « en quantité innombrable au sein des amas ». Il les décrit avec une précision impressionnante. Les squelettes étaient couchés, les uns sur le dos, les autres à plat ventre, quelques-uns les bras croisés et ramenés à la hauteur du front. Ils portaient leurs ornements de pierre intacts : autour du cou, des perles d'argile

---

[1] Une enquête faite, sur ma demande, par M. Prévost, résident de Kompong Chnang, n'a donné aucun résultat.

ou « un assortiment d'hameçons en os ou en bronze » ; au bras, des bracelets ; derrière la tête, une épingle à cheveux, ce qui prouve qu'ils avaient les cheveux longs noués en chignon. Certains avaient sur le front de grandes haches en pierre ; de quelques-uns la tête était prise dans une poterie, sans doute pour protéger le visage du mort lorsque le fossoyeur comblait la fosse. Dans un cas, de petits cylindres de terre cuite troués étaient mêlés aux os du bassin : évidemment ils servaient à plomber le filet d'un pêcheur, qui avait emporté avec lui dans la tombe son instrument de traavil. A la tête des squelettes étaient disposés des vases avec des restes de nourriture : témoignage du culte des morts. Jammes trouva des haches polies en abondance : « Mes fouilles m'en ont fourni plus de mille ». « De tous les restes d'animaux, les os de rhinocéros sont les plus nombreux. On en chargerait de nombreux convois de chemins de fer. J'ai pu reconstituer des squelettes presque complets de ces grands pachydermes. »

Si on se rappelle que tous ces amas de déchets sont noyés chaque année sous les eaux, qu'ils étaient en outre depuis longtemps exploités par les chaufourniers [1], que Jammes n'y a pas ouvert de tranchées, mais (si on l'en croit) creusé des puits, qui ne pouvaient laisser intactes des sépultures d'une certaine surface, on jugera aisément quelle créance on peut accorder à ces descriptions. Et cependant aucun savant français n'a songé à contrôler d'aussi incroyables récits ; Cartailhac lui-même, non content, de reproduire sans aucune réserve [2] les déclarations publiques de Jammes, les renforce, évidemment d'après ses conversations, de renseignements supplémentaires, qui ne sont pas les moins savoureux de tous. Ainsi il précise les dimensions du banc de coquillages : 2.500 mètres de long sur 8 à 900 m. de large (on sait qu'il en a 300 sur 150) ; il fait honneur à Jammes d'avoir creusé des puits jusqu'à 12 mètres de profondeur (la hauteur maxima entre la surface et le niveau le plus bas de la couche archéologique est de 7 mètres).

L'attention fut particulièrement attirée par les observations de Jammes sur la stratigraphie des amas coquilliers. Dans tous ceux qu'il avait fouillés, il avait, prétendait-il, traversé trois couches : la plus basse contenant seulement des objets en pierre et des poteries grossières ; la couche moyenne où les instruments de pierre sont mêlés de poteries plus fines et de quelques objets en bronze ; la couche supérieure où le bronze domine, la pierre n'étant pas encore complètement abandonnée. Ainsi se succédaient trois époques : époque de la haute pierre polie, époque de transition, époque du bronze.

---

[1] « Les quelques kjökkenmöddings que j'ai fouillés ayant été remaniés depuis longtemps par les chaufourniers. . » (L. JAMMES, *op. cit.*, p. 46.)

[2] Sauf cependant en ce qui concerne les crânes en pot : « Mais nous l'avons invité à vérifier avec un esprit vraiment critique sa théorie et à voir si vraiment les cadavres paraissent avoir été soit mis dans une fosse, soit couverts d'une couche de terre. »

Or, d'une part, il est contraire à toutes les observations que les objets de bronze aient jamais dominé en nombre ceux de pierre dans un amas quelconque : ils sont partout très rares, et Jammes, de son propre aveu, ne put en recueillir en tout que 35 ; d'autre part, les couches ont été partout bouleversées et il est impossible d'en tirer une indication stratigraphique quelconque.

Jammes semble donc avoir fait preuve, dans les récits qu'il fit à Paris en 1889, d'une fantaisie exubérante. Il tint cependant à se surpasser lui-même dans un article qu'il donna en 1894 à la *Revue indo-chinoise*. Ici, les puits qu'il a examinés ne sont plus au nombre de 150 : ils se comptent par *milliers* ; les sépultures sont toujours *innombrables* ; mais la longueur du gisement a encore augmenté : portée une première fois de 300 à 2.500 mètres, elle est ici arrondie à 3.000.

En 1896, nous trouvons Jammes à Saigon : il est rédacteur en chef du *Courrier de Saigon* et membre de la Société des Etudes indochinoises. Il s'occupe d'ethnographie annamite, mais sans abandonner la préhistoire : le 12 février 1897, il fait à la Société une communication sur ses recherches préhistoriques et, pour rester digne de son passé, il assure « qu'il a pu mettre à jour (*sic*) des squelettes entiers de plus de 2 mètres de longueur ». Les squelettes étant déjà innombrables, le seul moyen de maintenir la gradation était de les rendre gigantesques.

Le 26 février suivant, Jammes annonce qu'il va entreprendre une « excursion » au Cambodge pour étudier, d'abord la formation géologique du delta, puis l'âge de la pierre polie, les terrains modernes, la civilisation d'Angkor, celle des « Tiams », enfin la conquête annamite ! En outre, « il promet de rapporter de son voyage une collection d'objets préhistoriques ainsi que le squelette entier d'un homme de la période de la pierre polie ». Ce voyage, annoncé pour le mois de mars, est ajourné. Le 9 avril 1897, Jammes fait, en présence du Gouverneur général Doumer, une conférence sur l'histoire des premiers âges de la Cochinchine et présente une collection d'objets préhistoriques recueillis par lui. Le 21 mai, la Société est informée de son départ [1] ; le 11 juin, de son retour. A cette date, « M. Jammes, rentré malade de son expédition, fait savoir qu'il a rapporté des objets curieux ». Le 23 juillet, la Société délègue un de ses membres pour le visiter : « il en profitera, porte le procès-verbal, pour se faire remettre les objets composant la collection archéologique rapportée des fouilles du Grand Lac ». Le 17 décembre, le rapport précise en quoi consiste cette collection : c'est « un squelette préhistorique, pièce de haute valeur, trouvée à plus de sept mètres de profondeur, non loin de la rive Sud-Ouest du Tonlé Sap ou Grand Lac », dans la province de Pursat. Si

(1) Il avait un compagnon de voyage nommé Clémencel. Ce personnage, qui paraît avoir été chargé d'une mission par le Ministère des Beaux-Arts, repart pour la France en mai 1898.

Jammes est retourné cette fois à Samrong Sen, comme le croit Mansuy, sa visite dut être rapide. Parti avec un programme dont l'exécution eût demandé plusieurs années, il rentra malade au bout de vingt jours, rapportant un squelette qui devenait dans son langage magnifique « une collection d'objets curieux » et dont il n'indiquait que très vaguement l'origine. Fidèle à ses habitudes, c'est sur une exagération et une réticence qu'il quitta ce monde en août 1899. Il laissait à la Société des Etudes indochinoises quelques bribes de collection, qui ne peuvent plus être identifiées avec certitude, ayant été mêlées avec d'autres lors des nombreux déménagements de la Société. Mais un fait est certain : il n'y a dans ces collections un peu hétérogènes aucun objet en bronze et tout fait croire qu'il n'y en eut jamais : le sort des bronzes reproduits par Cartailhac dans son article de l'*Anthropologie* reste donc à découvrir. D'autre part, le fameux squelette rapporté en 1897, cette « pièce de haute valeur » a disparu. M. J. Bouchot, à qui je dois les renseignements qui précèdent sur l'état des collections de la Société, m'écrit à ce sujet : « Je répète qu'il n'existe aucun squelette humain dans les collections de notre compagnie. Il faut dès lors, ou bien admettre que la pièce, de valeur insigne, ait été réclamée par Paris, ce dont je n'ai retrouvé aucune trace ; ou bien, au contraire, qu'elle ait été tenue pour un faux d'envergure et de nature à nuire au prestige de la Société, et rien ne m'autorise à décider dans ce sens. »

Nous croyons qu'on peut écarter l'hypothèse que la pièce ait été réclamée par Paris...

Pour conclure, n'oublions pas que Jammes était originaire du Tarn et que le Tarn n'est pas loin de la Gascogne. S'il s'est permis quelques gasconnades, il n'y a pas lieu de les prendre au tragique, mais il ne faudrait pas non plus qu'on les prît au sérieux. Or tel est précisément le cas, comme on va le voir.

Nous avons dit que Jammes avait vendu une partie de sa collection au National Museum de Washington. Elle y est classée dans la section de l'Archéologie du vieux monde (Old World Archæology). Or, dans une notice publiée en 1924 [1] sur l'état de cette section en 1922, le conservateur adjoint, M. I. M. Cazanowicz, s'exprime ainsi : « Les objets provenant du Cambodge furent trouvés dans les amas de coquilles ou restes de cuisine, qui ont été explorés par le Prof. L. H. James (*sic*). Les monceaux de coquilles, dont la profondeur varie de 13 à 29 pieds et qui sont couverts par des dépôts d'alluvions déposés par les inondations annuelles, se composent de trois couches marquant trois cultures différentes. La couche supérieure, la plus mince, contenait des ustensiles et des ornements de bronze avec des instruments de pierre finement travaillés et des poteries décorées des dessins géométriques

---

[1] *Annual Report of the Board of regents of the Smithsonian Institution. . . for the year ending June 30, 1922*, Washington, 1924. P. 415. *The Collections of Old World Archæology in the United States National Museum*, by I. M. CAZANOWICZ, Assistant Curator, Division of Old World Archæology.

caractéristiques de l'âge de bronze. Dans la couche moyenne furent trouvés des objets de pierre mêlés à d'autres en cuivre et en bronze, qui peuvent être assignés à la période de transition de la pierre au métal. Dans la couche inférieure, la plus profonde, étaient incrustés des outils de pierre et des poteries caractéristiques de l'âge de la culture néolithique... La collection consiste en haches et ciseaux polis, rectangulaires et carrés, avec des tenons carrés pour l'emmanchement... Elle comprend des gouges finement polies, des anneaux de pierre noire, tubulaires et plats, et une variété d'ornements : anneaux, bracelets, chevillets, perles perforées faites de coquilles ... outre des ustensiles et ornements d'os, des dents d'animaux perforées, des cônes et des coupes d'argile. » (Il n'est pas question d'objets de bronze.) (1)

A peine ce volume avait-il paru qu'on pouvait lire ce qui suit dans une revue indochinoise sous la signature d'un jeune préhistorien des plus estimés, M. E. Patte, du Service géologique de l'Indochine :

« Nous venons d'avoir connaissance des recherches effectuées par le Prof. L. H. James dans les kjökkenmöddinger cambodgiens. Ceux-ci... renferment trois couches », etc.

La revue où parut, en 1924, ce commentaire inattendu, n'est autre que le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (XXIV, 532). L'auteur du présent article en était alors l'éditeur responsable : il croit devoir s'excuser publiquement de cette inadvertance dans l'espoir, peut-être téméraire, d'empêcher que ne surgisse une fois encore, des pages de quelque revue savante, l'irrépressible Ludovic Jammes avec son masque posthume de professeur américain et ses Trois Couches immortelles.

L. Finot.

VESTIGES MÉGALITHIQUES À XUÂN-LỘC (2).

La fouille qui dégagea les énormes monolithes de Xuân-lộc (3) a été déterminée par la présence de la pierre D' du plan ci-joint (pl. XVI, *A*) : elle sortait verticalement de terre, comme une borne assez basse, au pied d'un arbre et

(1) En réponse à une demande de renseignements que j'avais adressée au National Museum, j'ai reçu de Mr. A. Wetmore, secrétaire adjoint de cet établissement, les détails suivants : « The collection, numbering 321 specimens, was purchased from the collector in 1890 and 1898. The specimens are all from the Neolithic layer and contain no bronze, except some small fragments. » Les bronzes de Jammes ont donc pris une autre direction, provisoirement inconnue.

(2) Ces notes ont été prises au cours d'une visite effectuée sur ce point le 3 septembre 1927 avec M. J. Bouchot, correspondant de l'Ecole, qui a dirigé ces fouilles du 14 avril au 16 mai de la même année.

(3) Station du chemin de fer Saigon-Nhatrang, à 48 km. E. de Biên-hoà.

passait pour chame, tradition qui indique un souvenir au moins très ancien ; aussi la pierre avait-elle reçu un nom honorifique : Ông đá, « Monsieur le Rocher ». Le point se trouve à 100 mètres de la route, dans la concession de M. Basé, qui l'a signalé et a donné toutes les facilités pour son étude.

Quand l'attention fut attirée sur ce lieu, le terrain s'étendait lisse autour d'un bel arbre qui abritait le Ông đá. A l'heure actuelle, l'ensemble se présente comme une importante cellule de pierre, debout au centre de quatre rangées de piliers de formes diverses, presque tous renversés. La cellule autrefois close et les piliers qui l'encadrent ont été dégagés par une fouille circulaire profonde qui, malgré les pluies de saison, ne conserve que peu d'eau, en raison de la nature spéciale du sol, la fameuse *terre rouge*, décomposition déjà ancienne, mais de la période quaternaire, des immenses plateaux de basalte de l'Indochine. Elle se présente en une fine poussière d'un ton chocolat clair, d'ordinaire très fertile, qui ne s'agglomère pas en glaise et laisse filtrer l'eau [1].

La surface horizontale du sol fut, pour la fouille, creusée d'une cuvette de 2 m. 50 à 3 mètres de profondeur. Au fond s'élève une chambre parallélipipédique en prisme horizontal allongé sur le sol. De 4 m. 50 environ sur 2 m. de large et 1 m. 50 de hauteur, elle est constituée par six dalles assemblées en château de cartes ; elle est orientée suivant un axe E.-O. avec un léger infléchissement au Sud (E. 2° S.) [2]. L'extrémité orientale, brisée, a été ouverte au cours de la fouille. Le sommet de la dalle supérieure se trouve à peu près à 1 m. 50 au-dessous du sol général. Les piliers s'étendent en rangées E.-O. et N.-S., les alignements centraux E.-O. à un mètre environ des côtés, les alignements extérieurs N.-S. à une distance un peu plus forte des extrémités de la chambre. Le pied des divers supports, fait particulier, remonte du centre à la périphérie, les deux piliers principaux sur l'axe transversal de la cellule ayant leur base à mi-hauteur des faces de celle-ci. Chacune des rangées intérieures comporte 3 piliers B, C, D, les extrêmes C et D en prismes à section elliptique ayant de 50 à 80 cm. sur le plus grand axe, et respectivement 3 m. et 4 m. 20 de hauteur ; les deux centraux sont de longues dalles verticales ; le plus grand, complet, a 7 m. 50 de hauteur ; son plan est un rectangle qui va en diminuant de haut en bas ; il a son maximum au sommet, de 1 m. 10 sur 40 cm. Les deux rangées latérales E, F, sont de section beaucoup plus faible et voisine comme forme du cercle ou mieux du carré à faces et angles arrondis, enfermé dans un épannelage de moins de 0 m. 50 ; ces blocs ont une hauteur de 5 m. environ et paraissent avoir eu leur pied à un niveau

(1) Nous devons ces renseignements à M. F. Blondel, chef du Service géologique, que nous tenons à en remercier ici.

(2) Il est possible que cette déviation légère soit due, lors de notre observation, à la déclinaison magnétique. Je n'ai pas eu l'occasion de vérifier le fait.



XUÂN-LỘC. *A*. Plan. Etat actuel. — *B*. Plan présumé au niveau des bases de la chambre et du pied des piliers. — Echelle : 0 m. 005 p. m. (Cf. p. 479 et 481.)

supérieur à celui des précédents, sans doute au-dessus de la dalle-plafond. Deux autres piliers, G, trouvés couchés sur la surface du sol, vers le grand axe transversal, sont bien plus petits : leur section presque carrée n'a que 0 m. 25 de côté et leur hauteur est d'environ 2 m. 25. Ces pierres sont, pour la plupart, terminées au sommet par une gorge demi-circulaire qui, lorsqu'on peut reconnaître la place primitive des piliers, a ses génératrices perpendiculaires à l'axe principal, c'est-à-dire dans le sens N.-S. L'ensemble paraît s'être présenté en plan et en coupes suivant les figures *B* de la planche XVI et *A* et *B* de la planche XVII ; le croquis perspectif (pl. XVII, *C*) en donne une vue très probable.

Les dalles qui composent la cellule et les supports B, B', D, F, F' sont de granit blanchâtre, à peine teinté par leur séjour dans la « terre rouge ». Les pièces C, C' et D' semblent d'un grès bleuté assez fin ; G' paraît être d'un grès schisteux.

Passons en revue ces divers éléments en donnant les renseignements complémentaires utiles et notons d'abord que les fouilles de recherche tentées à la périphérie de l'excavation principale n'ont révélé aucune disposition extérieure à ce curieux ensemble ; ensuite, que la coupe des déblais offre une unité parfaite [1], de la surface extérieure jusqu'à un mètre au-dessous de la cellule ; enfin, que les seuls éléments étrangers à la fine poussière furent de nombreux galets. Ils peuvent indiquer le mode de déplacement de ces terres rouges, en limons charriés par les eaux. Il est intéressant de constater, pour aider à la solution des problèmes qu'ouvre cette découverte, que ces terres sont fort mobiles et M. Basé nous en a signalé, dans la concession même, des mouvements considérables et qui ne paraissent pas bien anciens.

La cellule se compose d'une dalle rectangulaire de support, sans aucune fondation, de 20 cm. d'épaisseur, entaillée tout autour par une rainure de 10 cm. de large et de 4 à 5 cm. de profondeur. Celle-ci laisse un rebord de 10 à 12 cm. qui se bombe et s'élargit à l'Est et à l'Ouest, à peine à l'Est (15 cm.), fortement à l'Ouest où la saillie dépasse une trentaine de centimètres.

Dans la rainure rectangulaire entraient, au Nord et au Sud, deux grandes dalles semblables entre elles, de 7 et 10 cm. en bas, de 12 et 15 au sommet respectivement. Ces pierres ont un léger dévers qui les écarte dans le haut.

Aux extrémités Est et Ouest, deux autres dalles étaient placées debout et formaient assemblage. Celle de l'Ouest, encore en place, s'engage à peine dans le bas et déborde sur les dalles latérales et sur les dalles horizontales du haut et du bas. Elle fait une saillie plus forte au Nord, presque double de

---

[1] On a pu le constater dans une fouille de recherche faite en avant et au-dessous de la cellule. On sait que ces terres rouges offrent parfois une épaisseur considérable ; sur certains points, on n'a pas trouvé la fin de la couche à 30 mètres de profondeur.

celle du Sud (55 contre 30 cm.). Elle est entaillée dans sa partie inférieure pour embrasser la dalle de support et redescend de quelques centimètres de chaque côté. La dalle Est brisée a été enlevée à grand'peine, et les morceaux en sont réunis un peu en avant. Elle semble avoir été pareille à la précédente.

La pierre de couverture, d'épaisseur plus forte que la pièce inférieure (27 cm. au centre), recouvrait les quatre dalles de clôture en laissant saillir celles de l'Est et de l'Ouest ; elle dépasse elle-même les quatre faces, surtout les deux extrêmes : elle se prolonge en effet à chaque bout en un large tenon d'un mètre de base, de 0 m. 68 de long, rattaché au reste par des arrondis ; le saillant O. s'est conservé intact ; celui E., comme l'angle N.-E. de la dalle-plafond, a été brisé par la chute du pilier central du Nord, B'.

Cette dalle, qui est lisse sur sa surface supérieure, est défoncée par un rectangle continu sur sa face inférieure ; ce creux lui permet d'emboîter les quatre faces verticales.

Ouverte par la dalle E. brisée, la chambre s'est trouvée complètement remplie de la même terre rouge. On y a rencontré seulement à mi-hauteur et du côté E. quelques débris de vases en terre séchée qui s'est décomposée à l'extraction.

Les piliers en dalle du centre B et B' ont comme section un rectangle allongé dont les faces, surtout les petites, sont bombées. La pierre S. (B), brisée, donne leur position, le pilier N. (B') complet, mais renversé, leur nivellement inférieur. Ils faisaient face, par leur grand côté, aux parois longues de la cellule et ne descendaient pas jusqu'au bas de celle-ci, mais portaient sur une pierre plate à mi-hauteur. Cette semelle s'est opposée à l'enfoncement de ces quilles dans ce sol meuble, comme le fit pour la chambre, malgré son poids énorme, sa large surface de pose. La semelle libre N. est, par malheur, cachée sous le pilier même ; cassée dans le sens N.-S., elle montre une rainure de 5 cm. sur une partie de sa longueur du côté Est. Ces supports présentent dans leur partie inférieure, moins soignée, une surépaisseur qui correspond comme hauteur à la différence des niveaux de la semelle et du plafond. Ce détail est fort clair sur le pilier N. (B') complet, mais couché ; il offre en bas un faible tenon, simple cale et non assemblage. La pièce s'évase de bas en haut et se termine au sommet par une gorge profonde qui tient toute sa largeur. Ce pilier a basculé sur sa semelle et est venu briser, sans se rompre lui-même, l'angle N.-E. de la chambre, dalle de clôture E. et plafond. Le pilier S. (B) paraît avoir glissé de sa semelle vers la cellule et s'est un peu enfoncé au-dessous de son support ; la partie inférieure, réduite à moins de la moitié, est restée presque d'aplomb.

Des quatre colonnes extrêmes C, C', D, D', celle du S.-E. (C) paraît entière et en place ; C', du côté N.-E., est abattue ; elle s'était fort inclinée sur la verticale et a dû être un peu déplacée au cours de la fouille, pour permettre d'écarter le pilier B' de son point de chute sur la chambre. Les blocs D et D' sont debout et en place. Bien que l'absence de semelle eût facilité la pénétration de ces quilles dans la terre, le frottement pour toutes ces pièces

légères suffisait à l'enrayer et leur position doit être voisine de l'ancienne. C a son pied à un niveau un peu supérieur à la dalle-plafond. Les piliers C et C' qui paraissent avoir eu des dimensions analogues, offrent toutes deux en haut la même gorge demi-circulaire. Pour les deux derniers supports, D, cassé en deux morceaux, paraît avoir été beaucoup plus long et offre la même gorge. Quant à D', la pierre qui a déterminé la fouille, il est impossible de savoir si elle est complète et, par suite, si elle a montré la même terminaison.

Des 6 colonnes formant les rangées latérales il n'en reste en place que 4, beaucoup plus fines et au pied plus élevé ; l'une au moins, E, offre la gorge ; les autres n'ont rien de spécial ou ont leur extrémité cachée. La colonne centrale, F, de la rangée Sud, paraît complète en deux morceaux. Celle qui lui correspond au Nord, F', est brisée en quatre parties, mais semble entière [1]. Les deux extrêmes du côté Est, E et E', sont cassées, mais complètes ; la dernière O. de la rangée N. manque ; celle correspondante au Sud est en débris qui furent recueillis un peu plus loin à l'Est (en d du plan).

A quoi peuvent correspondre ces extraordinaires vestiges, uniques à cette heure en Indochine, et quelle ancienneté doit-on leur attribuer ? Il faut avoir recours à l'hypothèse pour répondre à ce double problème et elle est particulièrement désarmée sur la deuxième question. Aucune trouvaille en cours de fouille n'apporte le moindre indice ; seule la présence de vases en terre séchée, ou à peine cuite, implique une haute antiquité. Ni le transport de blocs énormes, ni la taille du granit n'infirment cette indication, comme le prouve l'exemple des menhirs et des dolmens d'autres régions, datés par la présence d'outils en pierre polie.

Quant à la destination même de ce curieux ensemble, la première hypothèse qui vient à l'esprit, est celle d'une salle large et basse au plafond de rondins supportés par des troncs reçus dans les gorges, au-dessus d'un caveau souterrain inaccessible, et l'on peut concevoir le tout comme enfermé sous un tumulus muni au moins d'une entrée. Nous aurions alors le tombeau de quelque grand chef, comme on en a trouvé en divers pays.

Cette supposition, trop facile, ne rend pas compte des détails caractéristiques de la découverte ; et l'idée de la salle sous tumulus n'est appelée que par les seuls piliers. Contre l'hypothèse militent d'autres faits : les dimensions variées des supports indiqueraient plutôt une couverture basse à deux pans, perpendiculaires au sens de la cellule cachée, et l'on voit mal une telle disposition en plafond ; la différence d'enfoncement des supports ne s'explique pas. Rien ne viendrait retenir ces terres si fluides à la périphérie de la salle et les empêcher de couler à l'intérieur. Il est anormal que ce remblai même ait disparu, quand sa masse est ailleurs si tenace ; et la fertilité spéciale des

[1] Deux des segments sont tombés de l'épine de terre réservée au cours de la fouille pour la soutenir.

terres rouges appelle la végétation qui les eût retenues. D'autre part, on ne peut guère supposer que ces mêmes terres soient venues envahir et cacher quelque construction spéciale hors du sol ; l'impossibilité naît des différences de niveaux entre les bases des éléments divers. Où faut-il donc se prendre ?

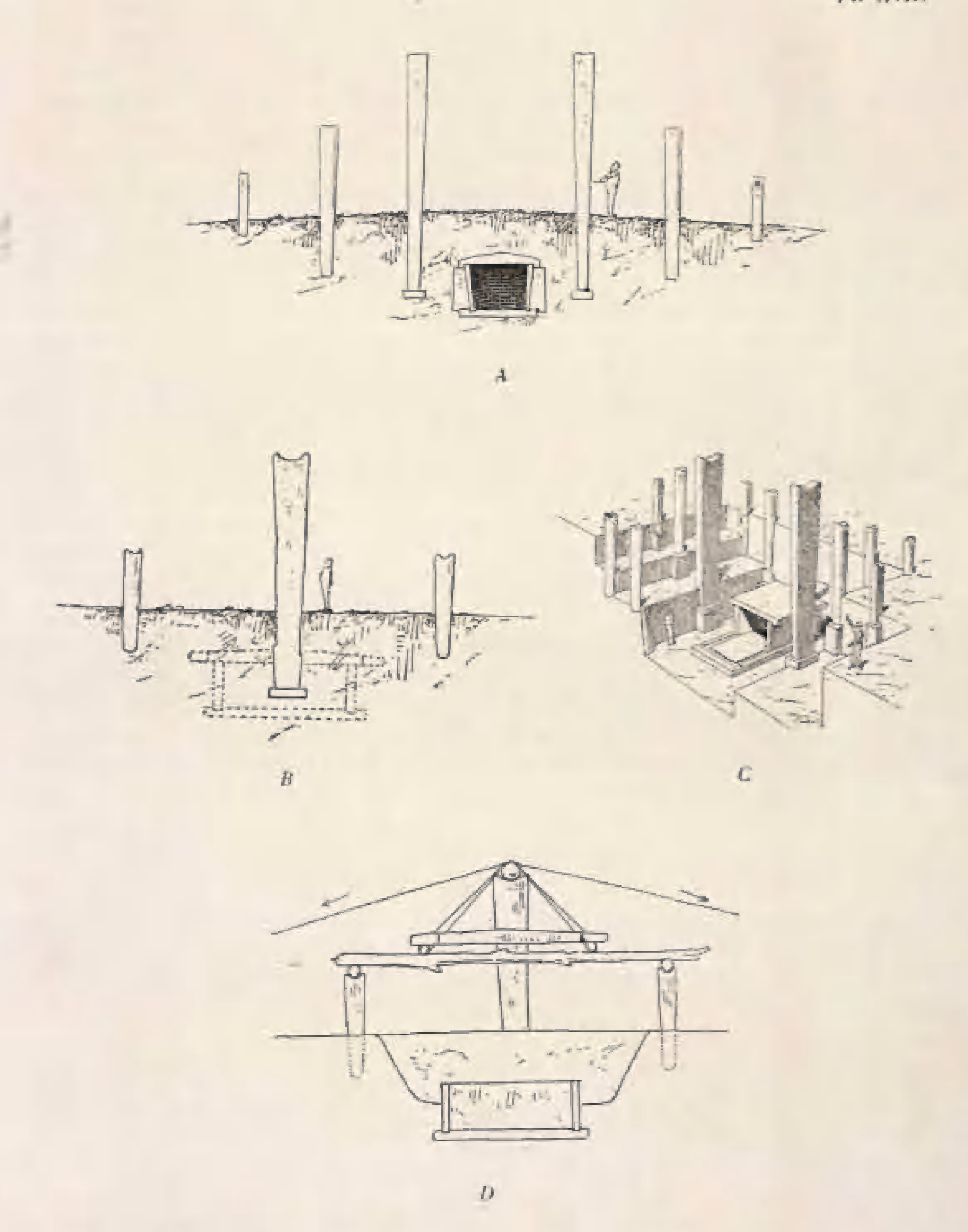
Deux faits peuvent nous mettre sur la voie d'une hypothèse hardie, mais captivante. L'un est la propriété des terres rouges, par leur teneur en phosphore, de consumer très rapidement les cadavres : les corps des coulis enterrés y disparaissent très vite et en entier, chairs et os. L'autre est la présence de ces énormes tenons aux bouts de la dalle-plafond, dalle que rien n'attache au reste de la chambre. Ils semblent des oreilles destinées à la soulever.

L'hypothèse se dessine. La cellule est une tombe commune où les corps se volatilisent, vraie antichambre d'immortalité, et le plafond un couvercle mobile pour y permettre des enfouissements successifs de chefs et de guerriers.

La manœuvre est simple (pl. XVII, *D*). La dalle une fois dégagée de la terre protectrice qui la recouvre, on place un arbre sous chaque tenon extrême et deux foules tirant en sens inverse la lèvent lentement. L'arbre central qui soutient les liens de tirage, est maintenu à un niveau élevé par les deux piliers B, hauts et robustes que contrebutent des bois appuyés sur les supports F, G décroissants ; quand la dalle plane à une hauteur suffisante, un jeu de troncs, que portent les arbres posés sur les groupes de piliers extrêmes C, D, E, vient maintenir en l'air le couvercle de la tombe pendant la longue cérémonie. Suivant les charges et les besoins de stabilité, les divers piliers sont enfouis à des profondeurs différentes. La forme des gorges se prête à la pose d'un support horizontal susceptible de céder à une légère torsion et diminue ainsi les chances de rupture ainsi que le coefficient de frottement ; alors que toute fonction ordinaire de support fixe exige un assemblage rigide du pilier et de la poutre, aux dépens de celle-ci, dans la combinaison rigide bois et pierre, il est plus aisé de demander la mortaise au premier élément, le tenon au deuxième. Faut-il noter que le monument même révèle une longue pratique de l'utilisation du bois ? La forme des piliers B, B' implique des habitudes de charpente primitive : leur masse est celle du plateau maximum tiré d'un tronc d'arbre et posé la tête en bas pour recevoir en haut la gorge la plus large possible. La composition de pierre serait venue remplacer un dispositif de bois, qu'il fallait renouveler trop souvent.

Je ne donne pas cette interprétation pour autre chose qu'une hypothèse très en l'air : elle explique mal le rôle des piliers F, G, et si elle justifie bien la gorge des piliers B, il n'en est pas de même pour celle des autres. Les seuls faits plausibles sont la destruction de tous restes humains par l'action corrosive des terres et la possibilité pour la chambre d'une ouverture répétée.

Avant d'abandonner cette question, il est nécessaire de rendre compte des mouvements qui se sont produits, renversement du pilier central B' et rupture de l'angle N.-E. de la cellule. Les faits sont aisés à concevoir. Il faut



Xuân-Lộc *A*. Coupe transversale présumée en avant de l'axe GAG'. — *B*. Coupe longitudinale présumée en avant de B', C', A, vu en transparence des terres. — *C*. Coupe du terrain. — *D*. Manœuvre présumée, coupe sur le côté de la cellule. — Echelle : o m. 005 p. m. (Cf. p. 481 et 484.)

qu'après l'abandon du lieu, les eaux aient érodé le sol du côté E., et, dégageant l'extrémité orientale de la chambre, aient fini par déchausser complètement le pilier B′ en ravinant les terres dans le canal étroit formé par les parois parallèles de B′ et de la cellule. C'est alors que la longue dalle se serait abattue d'un bloc en pivotant sur le petit côté du rectangle et qu'elle aurait battu de tout son poids l'angle découvert par les eaux ; elle l'eût alors rompue sans se briser elle-même, parce qu'elle eût frappé par la tranche. Plus tard, un retour des terres serait venu enterrer tous les blocs cassés et renversés, à l'exception des colonnes peu élevées C, D′, E.

Cette disposition étrange est nouvelle et n'a pas encore été signalée en Indochine, à ma connaissance du moins. Peut-être est-elle moins anormale qu'elle ne paraît à première vue, et divers points à examiner apporteront sans doute des éclaircissements sur ce curieux problème. Dans la même concession Basé il est un lieu où la surface des terres sonne le creux. M. Bouchot nous signale, d'autre part, l'indication d'une grotte à dessins préhistoriques dans la plantation de Suzannah. A Long-thanh dans la forêt, à Vô-đat dans la brousse et, dans le Lagna, au milieu du cours du fleuve, existeraient des coffrages de granit semblables. Ailleurs un véritable tunnel n'a pas encore été reconnu, moitié par suite des superstitions locales, moitié par crainte d'asphyxie en raison du guano de chauves-souris dont il est empesté. Enfin, rappelons, pour diminuer l'étrangeté de cette découverte, l'existence, au Musée de Phnom Penh, de longues dalles minces et grossières, inexplicables, le problème des Jarres, dans la plaine de ce nom au Tran-ninh, et la présence, dans toute l'Océanie, d'énormes constructions mégalithiques [1].

La colonie se propose d'échanger le terrain utile avec M. Basé et d'y créer l'accès nécessaire. Il y aurait intérêt à élargir légèrement le champ de fouilles dans le faible espoir de trouver quelques objets perdus au cours de cérémonies possibles.

H. Parmentier.

L'AUTEL DE THIÊN-PHÚC.

Au cours d'un récent séjour à Hanoi, j'eus l'occasion de faire plusieurs excursions et de visiter divers temples ou pagodes. Dans la province de Sơn-tây, mon attention fut retenue par un autel placé dans le bâtiment principal de la pagode bouddhique de Thiên-phúc qui date du XIe siècle. Cette pagode se

[1] Cf. F. Benoit, *L'Architecture. L'Orient médiéval et moderne*, in-4° illustré. Paris, Laurens, 1912, pp. 463-465.

trouve dans le site harmonieux de Đa-phúc [1]. Une visite détaillée en fut faite ensuite avec M. V. Goloubew, Secrétaire de l'Ecole française.

Des figurations de Garuḍa, le vâhana caractéristique de Viṣṇu, ornent les angles des deux assises de l'autel principal de la pagode (pl. XVIII). Elles rappellent d'une façon frappante les motifs d'angle chams où lions cabrés et garuḍas soutiennent un entablement dans une position d'atlante [2]. L'étroite parenté de conception et d'exécution de ces motifs ne fait aucun doute.

L'autel se compose de deux parties :

1° Une large marche de 0 m. 50 de haut, ayant 3 m. 95 de large sur 2 m. 76 de profondeur, comporte une sorte de socle droit, une frise de panneaux en bas relief dont les angles sont ornés du garuḍa et une corniche décorée d'oves. La marche est adossée au massif de maçonnerie de briques formant gradins et portant les multiples figures bouddhiques.

2° Sur cette marche se trouve l'autel proprement dit. Sa hauteur est de 0 m. 92. En plan, ses dimensions sont de 1 m. 74 sur 2 m. 27 de large. Il est composé, comme la marche, mais à une échelle plus grande, de panneaux sculptés en très bas relief, presque en gravure, figurant des dragons au milieu de flammes et de nuages. Cette sorte de frise est placée entre deux larges moulures en forme de doucine renversée dans le bas et de quart-de-rond droit en haut. Celle de la base est ornée d'un décor festonné rappelant les nuages du motif sino-annamite. L'entablement est sculpté en double rang de pétales lotiformes portant eux-mêmes un décor de courbes en gravure. Les angles de cette frise sont renforcés par des garuḍas où se révèle la facture d'un ciseau cham.

Ceux-ci ont le torse cambré. Ils ont un énorme bec d'oiseau, les yeux saillants. Leurs pattes antérieures les encadrent pour soutenir le tailloir, tandis que leurs membres postérieurs, repliés en arrière, se retournent pour s'appuyer sur le bas de la frise. Parfois, le sculpteur n'a pas pu ménager la matière suffisante pour traiter les ailes en relief. Celles-ci sont alors gravées en trait creux et simplement indiquées sur la frise. Quand elles sont saillantes, comme dans la partie postérieure gauche de l'autel, elles comportent de simples plumes accolées.

La facture de l'ensemble est assez fruste et peu régulière. On devine le travail d'un ouvrier ayant la pratique de son métier, mais abandonné à son inspiration et manquant à la fois de directives et de facilités d'exécution.

Un petit piédestal de forme octogonale, de même facture, mais où n'est figuré aucun motif d'esprit cham, est placé dans l'axe de l'ensemble, sur la plate-forme formée par la marche, devant l'autel.

---

[1] Liste des monuments historiques du Tonkin, n° 79. Cf. *BEFEO.*, XXVI, 566.

[2] Cf. Dương-long (Parmentier, *Inventaire*, t. II, p. 258. 274) et Trà-kiệu (Id., *Les sculptures chames au Musée de Tourane*, pl. XI, XII, XVIII et XIX).



Pagode de Thiên-phúc. — Autel en pierre. (Cf. p. 486.

La pagode de Thiên-phúc est dédiée au souvenir d'un bonze, Lộ 路, surnommé Từ-Đạo-Hạnh 徐道行, qui était doué de pouvoirs magiques et se réincarna, dit la légende, dans la personne du roi Lý Thần-tôn 李神宗, 5e de la dynastie des Lý (1). La pagode renferme également la statue de ce roi qui régna de 1128 à 1138. Il repoussa victorieusement en 1132 une invasion des Khmèrs et des Chams au moyen de ses garnisons de Nghệ-an et Thanh-hoá réunies (2). Il est figuré, entouré de deux orants chams de grande taille. Il n'est donc pas impossible d'admettre que des artisans chams aient été obligés, au cours de leur captivité, de travailler pour le compte du vainqueur et de sculpter l'autel de cette pagode, qui nous en a conservé le témoignage.

Citons pour mémoire le *Rapport* déjà ancien où C. Paris, dans un style plus déclamatoire qu'objectivement scientifique, narrait sa visite à Sài-sơn (Đa-phúc) (3) et niait l'origine chame de l'autel, tout en admettant qu'il était peut-être dû à des prisonniers de guerre, tandis que Ch. Lemire supposait que le royaume de Champa avait pu s'étendre jusqu'à Cao-bằng, dans une étude où il reproduit d'ailleurs une vue du site de Sài-sơn (4).

M. Parmentier, dans l'*Inventaire des monuments čams*, fait simplement mention du rapport de C. Paris (5) ; cependant, dans le paragraphe concernant les monuments situés hors du Champa, il cite les renseignements qui lui avaient été fournis par Dumoutier au sujet de vestiges existant à Hanoi et disparus depuis (6). L'hypothèse de Dumoutier, exposée dans un remarquable article sur les Tonkinois où il envisage la possibilité de l'influence de l'art cham sur les artistes annamites (7), hypothèse à laquelle se rallie M. Parmentier, « est que le ou les monuments dont ces sculptures semblent le témoignage auraient été construits par les Čams amenés en captivité lors d'une des victoires annamites. »

J. Y. Claeys.

---

(1) *Légendes tonkinoises. Histoire de Từ-Đạo-Hạnh*, dans : *Revue indo-chinoise*, 1900, 2e semestre, p. 730.

(2) G. Maspero, *Le Royaume de Champa*, nlle éd., p. 155.

(3) *Rapport sur une mission archéologique en Annam*, dans : *Bulletin de Géographie historique*, XIII, 1898, p. 252.

(4) *Aux monuments anciens des Kiams*, dans : *Tour du monde*, 1894, p. 406 et 415.

(5) T. I, p. xii, n. 1.

(6) T. I, p. 565 sq. T. II, p. 478, note.

(7) *BEFEO.*, I, p. 85.

NOTE SUR L'EMPLOI DE LA SONDE DANS LES RECHERCHES ARCHÉOLOGIQUES.

Un des buts des fouilles archéologiques est la recherche, puis le dégagement des monuments, vestiges du passé. Ceux-ci ont été enterrés, parfois volontairement pour effacer la trace des vaincus et éviter ainsi la vengeance de leurs dieux, souvent par les villages pour augmenter la surface des terres à rendement agricole. En d'autres régions, l'abandon du site eut pour résultat l'enfouissement progressif des monuments sous la terre ou les sables par l'action des vents ou par les alluvions laissées par les inondations périodiques. Enfin, l'humus, les lianes, la végétation, forment petit à petit une véritable carapace particulièrement solide, à laquelle se joint dans bien des cas l'œuvre des termites, pour aider au blocage des ruines ensevelies sous leurs parties hautes effondrées.

La recherche archéologique, comme conséquence, doit généralement débuter par la détermination de la région dans laquelle les fouilles sont à entreprendre. Des tranchées de recherches doivent être faites. Si certains indices ne les déterminent pas dès le début sur la zone exacte, elles peuvent être coûteuses, sans résultat appréciable. Pratiquement elles doivent être longues et peu profondes [1] et se recouper sur les terrains où l'existence de monuments enterrés est supposée ; mais par le fait même elles peuvent ne pas atteindre les traces de murs. Ainsi à Trà-kiệu ceux-ci n'ont été rencontrés qu'à près de 4 mètres de profondeur en certains points.

En ce qui concerne les débris enterrés à moins de 1 m. à 1 m.50 de profondeur, un instrument simple permet bien souvent de déterminer exactement leur présence et, avec un peu de pratique, de reconnaître leur nature et même de jalonner à la surface du sol leurs dimensions. Cet instrument est la sonde.

L'emploi de la sonde est courant chez les agents des Douanes. M. Pajot, des Douanes et Régies, a appliqué fréquemment, avec succès, ce procédé à la recherche des dépôts de poteries ou des emplacements de tombeaux dans la région de Thanh-hoá.

Au cours de son séjour à Trà-kiệu, M. Pajot appliqua avec nous ce procédé à la recherche des fondations enterrées de la ville chame. Le résultat obtenu étant tout à fait satisfaisant, tant au point de vue de l'économie de temps et de crédits qu'à celui de la précision des déterminations, il nous paraît utile de résumer ici succinctement les différents types de sondes à employer suivant les cas et la façon de procéder pour leur utilisation (fig. 6).

---

[1] Cf. H. Parmentier, *Note sur l'exécution des fouilles*, BEFEO., II, p. 99.

A. *Sonde cylindrique.* — C'est une simple tige d'acier longue de 1 m. 30, d'une section égale de 0 m.008. Elle pénètre facilement dans les terrains argileux, lorsque ceux-ci sont suffisamment imprégnés d'humidité.

B. *Sonde à olive.* — Semblable à la précédente comme dimensions, cette sonde présente à son extrémité inférieure une sorte de renflement en forme d'olive de 0 m. 012 de diamètre, obtenu à la forge en retournant le métal sur lui-même. Le but de cet ellipsoïde est de tasser latéralement les sables ou les terres pénétrés par la sonde et de permettre à la tige de coulisser librement, sans coincement, dans le canal ainsi formé.

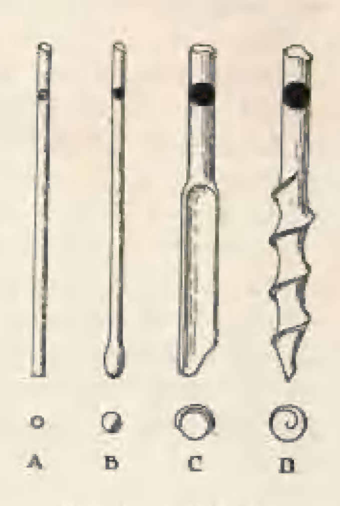


Fig. 6. — Sondes.

Ces deux outils sont emmanchés à leur extrémité supérieure à une double poignée transversale.

La façon de les employer est unique. On les enfonce verticalement dans le sol par petits coups répétés jusqu'à ce qu'une résistance arrête la tige. Celle-ci étant verticale, la longueur de la partie qui se trouve en terre donne la profondeur de l'objet rencontré. Un second « coup de sonde » pratiqué à une distance de 0 m. 20 à 0 m. 30 du premier, puis dans des directions perpendiculaires, donne les dimensions en plan de l'obstacle. Des jalons sur lesquels seront indiquées les cotes de profondeur, pourront être placés pour déterminer ultérieurement le plan de l'ensemble. Il va sans dire que, pratiquement, la moindre pierre, quelque débris de poterie ou des racines arrêteront la pénétration de la tige de sonde. Il est donc nécessaire de faire une grande quantité d'essais rapprochés et la pratique de ces opérations donnera très rapidement le sens et la nature des obstacles rencontrés. Une poterie ne résonnera pas de la même façon qu'une brique. Une pierre, un moellon donneront un choc sec sous lequel le métal vibrera de façon particulière. Une racine se tassera avec un son mat, etc.

Un des plus appréciables avantages de la sonde est que son choc léger ne brise pas les objets fragiles, alors que le premier coup de pioche donné dans un dépôt de poteries est toujours destructif. Lorsque l'on aura affaire à un groupe de murs enterrés, on pourra opérer avec une série de sondes manœuvrées par des coulis placés côte à côte et qui avanceront lentement sur un front égal. Ce cas s'est présenté à Trà-kiệu pour le point situé au Sud des monuments principaux. Les murs, avec leurs décrochements, ont été entièrement jalonnés à la surface du sol avant qu'aucun coup de pioche ait été donné sur ce terrain.

Un autre avantage de la sonde est qu'elle permet de reconnaître à peu de frais si les terres de déblais peuvent être transportées dans une région avantageuse sans courir le risque d'avoir à les déplacer ultérieurement pour permettre des fouilles non prévues.

Enfin, dans une tranchée déjà ouverte, la sonde, manœuvrée horizontalement ou obliquement, permet de reconnaître le terrain qui l'entoure et de localiser ainsi les recherches dans le sens utile.

L'emploi de ces types est cependant conditionné par le degré d'humidité et par conséquent de pénétration des terrains. Pour les sols plus durs, deux autres sondes peuvent être utilisées.

C. *Sonde à cuiller.* — Cette sonde, dont la tige devra avoir au moins deux centimètres de diamètre, se termine par une sorte de palette creuse de 0 m.10 de long et de 0 m.03 de large. La partie inférieure de cette palette doit être aiguë et en biseau. Cette sonde, en plus des résistances déjà relativement fortes qu'elle peut surmonter, rapporte dans la palette de sa cuiller un échantillon de la nature du terrain dans lequel elle a pénétré, ce qui peut donner parfois une utile indication.

D. *Sonde à hélice.* — Une vrille en hélice de 4 ou 5 révolutions termine cette sonde. Cette vrille s'achève elle-même en pointe aiguë. L'instrument traverse naturellement les terrains les plus compacts. Les roches dures peuvent seules arrêter sa pénétration. L'inconvénient qu'il présente, ainsi d'ailleurs que le précédent, est de briser les objets fragiles.

La longueur de ces deux derniers instruments doit être de 2 m. à 2 m. 50, leur destination étant plus de reconnaître la nature et l'épaisseur des différentes couches de terrain que celle des objets contenus dans ceux-ci. Ils peuvent être utilisés dans la détermination des couches géologiques superficielles.

Leur extrémité supérieure doit être contituée par un anneau venu de forge avec la tige elle-même. Dans cet anneau s'engage un manche transversal de 0 m.35 à 0 m.40, qui permet de donner le mouvement de rotation nécessaire pour enfoncer la sonde. Au cours de l'opération il est indispensable de faire couler fréquemment de l'eau le long de la tige pour éviter l'échauffement du métal et faciliter sa pénétration dans le sol, pénétration qui constitue un véritable forage. On retire la sonde en lui faisant subir un mouvement de rotation inverse.

J. Y. Claeys.

BIBLIOGRAPHIE

Indochine française.

Charles Robequain. — *Le Thanh Hoá. Etude géographique d'une province annamite.* — Paris, Editions G. Van Oest, 1929. 2 vol. in-8°, 636 pages, 48 planches, 7 cartes hors-texte. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, vol. XXIII-XXIV.)

L'ouvrage de M. Robequain est une étude de géographie régionale, qui a pour but de décrire et de faire comprendre tous les aspects géographiques du pays étudié, tout ce par quoi le visage d'une étendue donnée se définit et se transforme. Le géographe doit parvenir à mettre en valeur les caractères originaux du pays qu'il examine, et les caractères que ce pays peut avoir en commun avec les régions limitrophes ; il doit aussi faire ressortir, s'il y a lieu, les divisions naturelles que présente la région soumise à ses recherches. Pareille étude ne peut être le résultat d'une visite rapide, mais exige une enquête menée soigneusement sur le terrain, et le dépouillement de tous les documents. Une telle œuvre demande de longues années d'études patientes ; mais, si elle a pu pousser jusqu'au bout le double travail d'analyse que l'on vient de dire, si elle réunit en une synthèse heureusement ordonnée tous les éléments obtenus, elle donne du pays envisagé une « géographie » complète et rigoureusement représentative, l'équivalent de ce que seraient pour un être vivant plusieurs photographies prises sous divers angles, et accompagnées d'une pénétrante notice psychologique.

L'œuvre de M. R. répond en tous points à la définition que l'on a essayé de donner de ce genre nouveau que les progrès des connaissances et des méthodes ont fait naître : la géographie régionale. Et cette œuvre réalise toutes les conditions que l'on mettait à la valeur d'une étude de géographie régionale. Elle repose bien à la fois sur une minutieuse enquête menée dans le pays même et sur le dépouillement de tous les documents relatifs au Thanh-hoá, que les bibliothèques peuvent recéler. C'est la première étude de géographie régionale dont l'Indochine française fasse l'objet.

Il n'est pas étonnant que le Thanh-hoá, parmi toutes les provinces indochinoises, ait attiré l'attention de M. R. C'est une province de dimensions moyennes (10.850 km²), qui forme une région bien délimitée (au Nord par une chaîne calcaire, à l'Ouest par la masse montagneuse qui s'étend du Fleuve Rouge au Mékong et se signale à la lisière du Thanh-hoá par deux massifs granitiques qui forment frontière : les massifs granitiques du moyen Sông Mã et du moyen Sông Chu, au Sud par le prolongement de ces hauteurs dans les collines du Như-xuân, écran entre Thanh-hoá et Nghệ-an, à l'Est par la mer). A l'intérieur de ces limites l'on trouve les deux

aspects géographiques essentiels de l'Annam et du Tonkin : la montagne peu peuplée (8.000 km² et densité de 12 habitants au km²) et habitée par des peuples divers, mais non annamites ; la plaine surpeuplée (2.800 km² et densité de 236 habitants au km²) et exclusivement annamite ; par conséquent, dans une étendue relativement restreinte, on peut étudier à fond ce contraste géographique si frappant. Que l'on pense à la difficulté que présenterait la même étude au Tonkin, où les mêmes phénomènes existent, mais sur une échelle tellement plus vaste qu'il serait à peu près impossible à un seul observateur de mener une enquête aussi poussée : le delta du Tonkin est six fois plus grand que celui du Thanh-hoá. Le Thanh-hoá offre donc comme un raccourci des aspects géographiques du Nord-Annam et du Tonkin ; l'auteur, dans ces conditions, a pu aller au fond des choses, donner une œuvre qui fleure le définitif, et qui sera du secours le plus précieux pour ceux qui voudront mener des études du même ordre dans le reste de l'Annam et du Tonkin.

L'ouvrage débute par l'étude du climat : le même climat s'étend en effet à toute la province, et, si les montagnes occidentales font naître des particularités climatiques, celles-ci ne sont ni assez bien connues, ni assez importantes pour que l'on puisse étudier à part le climat des montagnes. L'originalité du Thanh-hoá, du point du vue du climat, est faible : le climat de la province est semblable à celui des pays sis au Sud et au Nord. C'est ce que l'on peut appeler le « climat tonkinois », si différent du climat des régions indochinoises situées à l'Ouest de la Chaîne annamitique (1). Certes, l'on est bien encore en climat tropical, mais, au lieu de deux saisons, M. R. en distingue avec raison quatre. L'originalité du climat du Thanh-hoá par rapport à celui du Tonkin, consiste en ces quelques faits : le crachin de février-mars est moins abondant qu'au Tonkin (cependant que les précipitations sont plus abondantes à Vinh qu'à Thanh-hoá : le Nghệ-an participe en effet aux pluies de mousson d'hiver du Centre-Annam) ; les mois de juin, juillet, août sont plus secs qu'au Tonkin ; les mois de septembre et octobre sont, au contraire, plus humides ; le maximum des précipitations retarde à mesure que l'on va vers le Sud. Mais, comme dans tout le reste de l'Indochine orientale, les précipitations sont très irrégulières, aussi bien par rapport à la moyenne annuelle que par rapport aux moyennes mensuelles.

M. R. divise le Thanh-hoá en deux régions, qu'il étudie séparément : l'arrière-pays montagneux, la plaine deltaïque. Ces deux régions s'opposent fortement : la première est vaste, accidentée, peu peuplée, habitée essentiellement par des Mường et des Thai ; la deuxième est petite, plate, très peuplée, exclusivement habitée par des Annamites.

L'arrière-pays montagneux se relie à la plaine deltaïque par des pentes douces. Ces pentes sont ménagées dans la roche en place, ou sont formées de terrasses

---

(1) Nous nous permettons de signaler l'opposition climatique si frappante entre Thanh-hoá et Luang Prabang, localités sises sous le même parallèle, mais placées la première à l'Est, la deuxième à l'Ouest de la Chaîne annamitique. Tandis qu'à Thanh-hoá l'on trouve trois mois dont la moyenne thermique est inférieure à 20° (décembre, janvier, février), cette moyenne mensuelle, à Luang Prabang, est toujours supérieure à 20°. La différence entre les moyennes s'élève à deux degrés en décembre, à deux degrés et demi en janvier, à cinq degrés en février. Rien ne saurait mieux souligner l'influence de la situation par rapport au relief.

d'alluvions anciennes, ou bien sont faites de terrains de décomposition comme les terres rouges. L'arrière-pays présente, du point de vue du relief, un certain nombre de caractères d'ensemble : la prédominance des directions Nord-Ouest Sud-Est, l'abaissement général de la pente de l'Ouest à l'Est. Si l'on suit la ligne des sommets, on constate que la pente s'abaisse régulièrement de 1200 m. à l'Ouest jusqu'au niveau de la plaine. Nous avons là une ancienne pénéplaine qui fut soulevée de telle sorte que ce soulèvement fut beaucoup plus marqué à l'Ouest qu'à l'Est. (Notons d'ailleurs qu'il subsistait au-dessus du niveau de cette pénéplaine quelques sommets isolés, qui forment les points culminants de la province ; ainsi le Ta Leo : 1583 m.) Il résulte de ce soulèvement inégal que l'Est de l'arrière-pays, les parties voisines du delta, ayant été moins relevées, ont été beaucoup moins fortement attaquées par l'érosion, tandis que les régions occidentales ont été sauvagement disséquées.

M. R. distingue dans cet arrière-pays trois régions naturelles : les collines et bassins du Nord, la haute région de l'Ouest Thanh-hoá, les collines du Như-xuân (les limites en sont données par un schéma, p. 54). La région septentrionale est formée d'une succession de bandes de terrains différents allongées du Nord-Ouest au Sud-Est : les deux formations dominantes sont les calcaires (qui donnent un paysage aux formes hardies avec de hautaines falaises et des pitons aux pentes raides, généralement couronnés de bois sombres), et les schistes (collines aux formes molles, couvertes de forêt maigre ou d'herbe à paillote). Le plus remarquable de ces alignements est la chaîne calcaire du Nord : elle forme une muraille à peu près continue à l'Est de la coupure de Mai-châu (qui constitue un passage facile entre la Rivière Noire et le Sông Mã). On y reconnaît plusieurs défilés, qui assurent les communications entre le Thanh-hoá et le Tonkin, mais qui rompent à peine la continuité de cette crête dentelée : passages du Sông Hoat, du Sông Con, de Phô-cát (que suivent route et voie ferrée). La partie la mieux conservée et la plus importante de cette chaîne calcaire est le plateau de Lũng Vân, qui domine de ses abrupts la dépression de Mai-châu. Large de 7 à 8 km., d'une altitude moyenne de 1100 à 1200 m., ce plateau offre le paysage typique des régions calcaires de l'Indochine française : falaises abruptes à la périphérie, « plateau » (ce terme convient mal pour désigner un pays aussi tourmenté) fait d'une infinité de cônes de 50 à 100 m. de hauteur relative, de collines, de vallées sèches. Quelques rares dépressions contiennent des terrains rouges (schistes, grès), où des nappes d'eau peuvent subsister toute l'année.

Au Sud du pays calcaire, on trouve quatre bandes allongées du Nord-Ouest au Sud-Est : la dépression des Tombeaux, une zone de roches vertes et de schistes rubannés (pays de Hồi-xuân, pays de La-hán), le chaînon calcaire de Trúc-trang, une zone étroite de porphyrites.

La deuxième région naturelle de l'arrière-pays, la haute région de l'Ouest, se compose de deux masses cristallines : celle du moyen Sông Mã au Nord, celle du moyen Sông Chu au Sud. Ces masses cristallines sont séparées par une sorte de zone synclinale où s'empilent les schistes et les calcaires. Le relief de cette région est très accentué : l'érosion est ici déchaînée par le soulèvement, qui fut considérable. C'est un « chaos de pentes raides, une inextricable confusion de versants évidés, tout en haut, par les cônes très effilés des entonnoirs d'érosion... ; partout, des lignes droites, presque verticales, se précipitant vers des fonds invisibles ; cependant, couronnant cet élan furieux..., un horizon monotone, sans belvédère qui

le domine, dessinant de molles ondulations, et festonné, à la tête des vallées ..., de cols restant très hauts, révèle que l'érosion travaille encore surtout en profondeur, disséquant une vieille surface dont les crêtes conservent les traces et qui fut progressivement relevée, de la côte vers l'intérieur » (p. 88).

La troisième région, celle des collines du Như-xuân, est la moins élevée. C'est une zone de molles ondulations schisteuses où la pente est si faible que l'érosion est peu active; l'ancienne pénéplaine s'est ici conservée. Le réseau hydrographique y est incertain, mal fixé : l'on y trouve de nombreuses traces de captures. Au contraire, dans les deux autres régions naturelles de l'arrière-pays, le réseau hydrographique est en pleine jeunesse : le profil en long des rivières est coupé de ruptures de pente.

Il existe, on l'a vu, une opposition très nette, aux points de vue de la qualité et de la quantité, entre le peuplement du delta et celui de l'arrière-pays. La courbe de niveau de 15 m. délimite à peu près exactement les deux zones. Comment expliquer ce contraste brutal ? M. R. donne les réponses habituelles (paludisme, croyances superstitieuses), et pense que l'explication essentielle réside dans ce fait que la civilisation annamite est une civilisation de delta qui ne peut s'adapter aux conditions nouvelles qu'offre la montagne [1].

L'arrière-pays est peuplé de Mường et de Thai. On y trouve bien des Annamites et des Chinois ; on y trouve bien aussi des Man (60 cases environ), des Mèo (30 cases, dans l'Ouest, à 1200 m.) ; cependant la grosse masse de la population est mường et thai. Ces deux peuples sont absolument différents quant à la langue et à l'histoire. Les Thai ont atteint le Thanh-hoá au cours de leur descente vers le Sud ; ils y ont submergé et assimilé les Kha. Les Mường sont, au contraire, dans l'arrière-pays septentrional depuis l'origine des temps historiques : ce sont des parents des Annamites, comme le prouvent la langue, l'identité de certaines coutumes (cf. une note très intéressante p. 107 de l'ouvrage de M. R.), la tendance des seigneurs à se donner une généalogie princière annamite, et maints faits historiques. Mais, s'il y a séparation absolue dans les domaines de la linguistique et de l'histoire, l'organisation sociale des deux peuples est la même. Mường et Thai sont encore à l'époque de la féodalité. Ils se répartissent en *mường*, chacun de ces groupements pouvant comprendre de quelques dizaines à plus de mille individus. A la tête d'un *mường* se trouve un *thồ ti* (que l'on appelle aussi *quan lang*). Ce personnage est dans le *mường* l'unique propriétaire et le maître absolu ; son pouvoir est héréditaire (par ordre de primogéniture) ; le seigneur est représenté dans les villages par des personnages héréditaires (que l'on appelle parfois *thồ mục*) ou nommés par lui. Le *thồ ti*, maître du sol, se réserve les plus belles rizières et il arrive que des hameaux entiers soient formés

---

(1) Il y a là une question très importante et qui mériterait largement d'être reprise et étudiée pour elle-même. Une enquête serrée devrait être poussée sur les conditions sanitaires de la montagne et de la plaine. (On trouvera déjà quelques indications intéressantes dans l'article de M. J. Kérandel, *Riziculture et distribution géographique du paludisme en Indochine ; insectes prédateurs de larves de moustiques*, paru dans le numéro du 9 décembre 1925 du *Bulletin de la Société de Pathologie exotique*. CR. dans le *Bulletin économique de l'Indochine, Renseignements*, février 1926, p. 65.) On pourrait aussi examiner les causes et les conséquences du faible développement des occupations pastorales chez les montagnards.

de serviteurs personnels du seigneur, cultivant ses rizières. Aux récoltes de celle-ci le *thổ ti* ajoute les redevances que ses sujets lui versent dans de nombreuses circonstances : mise en eau des rizières, repiquage, moisson, mariage, décès ; les sujets doivent encore construire la maison du *thổ ti*, et lui donner une part du produit de leur chasse. Le *thổ ti* peut d'ailleurs demander encore des services extraordinaires. Ce régime est facilement accepté, parce que ces charges ont d'heureuses contre-parties : le *thổ ti* règle les différends entre familles et entre villages, secourt ses sujets en cas de disette, les convie à de copieux festins en diverses occasions.

Le régime de la propriété est assez complexe : il y a propriété privée véritable pour tous les biens meubles ; le terrain occupé par la case et le jardin est en somme possession de l'habitant, qui peut même louer ou vendre une partie de ce terrain : mais, si la famille s'en va, le terrain revient au *thổ ti* ; les rizières irriguées sont attribuées partie au seigneur, partie aux notables, le reste aux habitants selon leurs besoins et les charges qu'ils consentent à supporter (car chaque parcelle est grevée de redevances à verser au seigneur). Les rizières ainsi attribuées restent parfois pendant plus d'une génération dans la même famille : il n'y a de redistribution que si les circonstances l'exigent (augmentation du nombre des habitants, changement de l'équilibre des familles). Il est des rizières irriguées qui deviennent des propriétés absolues, parce que les *thổ ti* considèrent comme propriété personnelle les rizières qui leur sont attribuées et qui sont, en réalité, propriété du *mường*, parce qu'ils vendent parfois certaines rizières contre argent comptant. Le reste du territoire appartient en fait aux villages qui s'y reconnaissent des frontières traditionnelles ; chacun peut y aller pêcher, chasser, recueillir les produits divers de la forêt, faire des *rẫy* (dans ce cas, le *rẫy* reste la propriété de celui qui l'a défriché tant qu'il le cultive). Ce régime fonctionne bien et sans donner lieu à des conflits. D'ailleurs, les inconvénients que cette complication et cette imprécision pourraient présenter sont atténués par l'abondance des terres (qui offre au *rẫy* de larges possibilités) et par l'entr'aide : les habitants du village entreprennent en commun la construction des cases, l'abatage des arbres dans les *rẫy*, le repiquage et la moisson ; et il n'y a pas d'affamés et de mendiants : celui qui est momentanément sans ressources est toujours secouru.

Les institutions féodales et ce régime particulier de la propriété se dégradent à l'Est, vers le delta, et à l'Ouest, vers le Laos ; à l'Est, sous l'influence annamite : on voit la puissance héréditaire s'affaiblir, le *thổ ti* dans l'obligation de compter avec les notables, la notion de *mường* s'effacer devant celle de canton, la propriété privée s'établir fortement, les terres communes redistribuées périodiquement comme dans le delta. A l'Ouest, ces institutions se dégradent à cause de la rareté des rizières irriguées qui fait les *thổ ti* trop pauvres pour être puissants ; sous l'influence du bouddhisme laotien qui amènerait plus de douceur et de nonchalance ; par suite aussi, dit M. R., de la domination exercée par les Thai sur les Kha, pratiquement en esclavage, ce qui pousserait les Thai à une sorte de solidarité ethnique exclusive d'un régime féodal trop accentué [1].

---

[1] Peut-être faudrait-il pousser plus loin l'étude de cette question, car la même situation peut avoir ailleurs des conséquences opposées. Par exemple, dans les Etats-Unis du Sud, c'est l'existence des Noirs qui empêche une démocratisation de la société blanche aussi poussée que dans le Nord. De même, à Sparte, l'oppression des ilotes n'a pas empêché le système aristocratique de se maintenir et de se renforcer.

On a beaucoup insisté sur les pages que M. R. a consacrées au régime social et au système de la propriété chez les montagnards du Thanh-hoá : il a semblé, en effet, qu'il y avait là une étude particulièrement pénétrante et digne d'attention. M. R. détermine aussi avec précision la répartition des habitants : les Mường occupent essentiellement la première région (collines et bassins du Nord Thanh-hoá), les Thai la deuxième (la haute région du Thanh-hoá occidental) ; quant aux collines du Như-xuân, région peuplée depuis peu, on y trouve fort mêlés des Mường et des Thai. La partie la plus peuplée est le Nord Thanh-hoá, dont la densité moyenne est de 23 habitants au km² ; l'Ouest a seulement une densité de 6 ; le Như-xuân de 8. Si on examine la répartition de la population en altitude, on constate que les neuf dixièmes de la population vivent entre 15 et 200 m. La densité de cette zone s'élève à 25 ; de 200 à 400 m., la densité n'est plus que de 5 ; au-dessus de 400 m., elle tombe à 1. Cette répartition des habitants en surface et en altitude est facile à comprendre : elle est en rapport étroit avec l'étendue des rizières irriguées. Là où la nature du relief et l'altitude permettent l'établissement de ces rizières, la population sera relativement importante : on s'explique ainsi la situation particulière du Nord Thanh-hoá, moins haut que l'Ouest, plus ouvert, plus accessible, mieux pourvu d'eau que le Như-xuân.

Le delta arrête beaucoup plus longtemps l'attention de M. R. C'est en effet la partie vitale de la province : là vivent 736.000 habitants sur les 850.000 que compte le Thanh-hoá. On trouvera dans les 330 pages que M. R. consacre au delta une étude extrêmement fine et nuancée des aspects géographiques de cette région. On concevra en les lisant tout ce qu'il a fallu à l'auteur de soin, de patience et d'esprit critique pour obtenir des habitants (puisque le vide absolu de la documentation officielle l'y obligeait) des renseignements précis, alors que le goût de la précision n'est pas la qualité maîtresse des gens qu'il interrogeait, et que, redoutant quelque enquête fiscale détournée, ils n'éprouvaient qu'un faible désir de dire la vérité. On y rencontrera très souvent des passages descriptifs parfumés d'une poésie délicate, qui prouvent que l'auteur a vu que ces plaines deltaïques cachent une certaine variété sous leur apparente monotonie, qui révèlent aussi qu'il a étudié, non seulement avec la plus grande pénétration, mais encore avec sympathie, la vie des hommes soumis à son enquête, et que cette sympathie a fait naître chez lui le sentiment qui ne peut pas ne pas éclore chez quiconque s'approche des habitants de ces plaines du Nord-Annam et du Tonkin : la pitié.

La plaine du Thanh-hoá se divise en trois zones longitudinales : une zone littorale, une zone moyenne ou région des terres basses, enfin les terres hautes de l'Ouest (bien entendu au-dessous de 15 m.). A travers ces trois zones sont dispersés de nombreux îlots rocheux, qui donnent un accent particulier au paysage deltaïque du Thanh-hoá, et qui semblent révéler que la couche alluviale n'est pas très épaisse (comme l'indique aussi la largeur considérable de la plate-forme littorale).

La zone littorale est faite de cordons littoraux : en allant de l'Est à l'Ouest, on voit se succéder, sur une largeur de 1 km. 5 à 5 km. des bourrelets aplatis de 2 à 3 m. de hauteur séparés par des dépressions marécageuses. Les bourrelets sablonneux portent des cultures sèches, les villages et les routes s'y rassemblent ; des rizières irriguées prospèrent dans les bas-fonds. Ces bourrelets sont d'anciens cordons littoraux, ils sont l'œuvre de la mer beaucoup plus que du vent, et voici comment M. R. retrace le processus de leur formation : tout d'abord le golfe (que constituait autrefois la plaine

du Thanh-hoá) est barré par un cordon littoral prenant appui sur différents pointements rocheux ; en avant de ce premier cordon littoral s'en construit un second, par dépôt des troubles à l'endroit du ressac ; puis le vent apporte du sable à marée basse sur ce cordon littoral et celui-ci en vient à émerger définitivement ; cependant, en arrière, la lagune se comble. Ainsi M. R. ne pense pas qu'il faille avoir recours, pour expliquer cette zone de cordons littoraux, à l'hypothèse de l'émersion du continent : s'il existe en certains points des rivages indochinois des preuves d'une émersion, au Thanh-hoá rien ne la décèle : les cordons littoraux sont tous au même niveau et non pas de plus en plus bas à mesure que l'on s'approche de la mer ; les corniches que portent des rochers autrefois en contact avec les flots correspondent au niveau actuel de la mer. D'ailleurs l'on a affaire à un rivage régularisé, où les modifications sont lentes : les plus sensibles se produisent au Nord, grâce aux abondantes alluvions apportées par le Đáy et entraînées vers le Sud par les courants. Dans cette région le Thanh-hoá s'est agrandi en 1875 de trois nouveaux cantons : Liên-sơn, Yên-sơn et Nam-sơn.

Les deux autres parties de la plaine, Basses Terres et Hautes Terres, offrent un exemple parfait de delta « paralysé » par l'action humaine. Les cours d'eau ayant été endigués par l'homme n'ont pu poursuivre le travail d'égalisation, de colmatage qui est la tendance normale des fleuves deltaïques. Les Basses Terres, qui correspondent aux lagunes nées en arrière des cordons littoraux, n'ont pu se combler, puisque les fleuves n'y peuvent répandre leurs eaux limoneuses. Les Hautes Terres sont fort inégales : on y trouve une succession de cuvettes non colmatées et de bourrelets que les fleuves ont construits spontanément en bordure de leurs lits.

Dans ce pays si plat, il y a donc des reliefs : ceux-ci sont faibles, mais influent grandement sur l'homme ; car aux différents niveaux correspondent des conditions particulières de fertilité, d'humidité, de disposition des villages. La fertilité est variable selon le relief, mais les sols sont dans l'ensemble très pauvres (manque d'acide phosphorique, de potasse et surtout de chaux). Rien d'étonnant à cela dans un pays où les engrais sont rares, et où l'on n'enrichit pas le sol avec les eaux fluviales. Cependant les sols les plus pauvres sont les sols exclusivement sablonneux (les cordons littoraux), ou exclusivement argileux (les Basses Terres). Les Hautes Terres offrent une gamme de sols plus diverse, où se mélangent sable et argile en proportions variables selon les lieux, les bourrelets étant plus sablonneux, les dépressions plus argileuses (l'on trouvera de ces sols une analyse remarquable de finesse dans l'ouvrage de M. R.) ; les plus riches de tous ces sols, ce sont les *đất bãi*, les alluvions fraîches situées entre les digues et que les fleuves fertilisent plus ou moins chaque année lors des inondations.

Mais ce relief influe d'une manière plus considérable sur les possibilités de l'irrigation. La culture dominante est, bien entendu, le riz irrigué (sur 275.000 ha. du delta, M. R. estime que 150.000 ha. sont consacrés au riz, et qu'un quart de la superficie totale est occupé par des mares, rivières, sentiers, collines et terrains inutilisables) et le problème de l'eau est au premier plan ; les terres trop hautes ne pourront être irriguées, les terres trop basses seront inondées et ne pourront être mises en culture ; les autres terres, ne disposant que des réserves d'eau accumulées par les pluies dans les mares, pourront être exposées à la sécheresse. Au total, on le voit, le niveau d'un terrain le rend plus ou moins favorable à ce qui est la culture préférée de l'Annamite et la plus productrice.

La solution que les Annamites ont donnée au problème de l'eau n'est guère satisfaisante : ils se sont exclusivement attachés à se défendre contre les inondations et ont bordé tous les fleuves de digues. Ainsi les terres basses étaient protégées, mais en même temps l'on privait le sol des principes fertiles transportés par les eaux fluviales, et l'on paralysait, comme nous l'avons vu, l'évolution normale et fort heureuse du delta. Cependant les digues, bien que renforcées par les ingénieurs français, donnent de nombreux mécomptes (inondations graves : 1903, 04, 09, 10, 11, 17, 20, 21, 27). Il ne saurait être question maintenant de raser les digues, mais on peut apporter de grandes améliorations au régime actuel en organisant sur une grande échelle l'irrigation : ainsi on ne craindra plus les sécheresses ; on donnera aux terres des limons fertilisants, et, par une sédimentation séculaire, le niveau des terres trop basses se relèvera. C'est ce que l'administration française a entrepris : on dispose de cours d'eau abondants, qui permettent d'assurer l'irrigation du delta tout entier. Le Sông Chu a un débit moyen de basses eaux de 32 m^3 à la seconde (le minimum absolu étant 27 m^3), un débit moyen de hautes eaux de 400 m^3 (le maximum absolu étant 5000 m^3) ; le Sông Mã débite 80 m^3 à l'étiage et 8.000 m^3 en grande crue. Pour l'instant, on a achevé le réseau d'irrigation du Thanh-hoá méridional, alimenté par les eaux du Sông Chu : 70.000 ha. sont maintenant irrigables ; on a creusé 2135 km. de canaux de toutes sortes, et les travaux ont coûté plus de 5 millions de piastres. L'irrigation de la partie septentrionale de la plaine avec les eaux du Sông Mã est en projet.

M. R. examine ensuite l'agriculture. Il montre la part prépondérante de la riziculture dans la plus grande partie de la plaine, tandis que les cultures sèches dominent dans les cordons littoraux ; et fait ressortir l'intensité de la culture (un tiers seulement du terrain cultivable reste en friche en hiver, un cinquième en été) et la médiocrité des rendements (1000 à 1200 kgs de paddy à l'hectare en moyenne ; 400 kgs de coton). Le paysan du Thanh-hoá travaille ses terres avec le plus grand soin et cependant il est mal rémunéré de son effort : manque d'engrais, pas de perfectionnements dans les méthodes culturales, dans la qualité des produits (il pratique même la sélection à rebours : s'il a deux taureaux, il vend le plus beau pour la boucherie et garde le plus malingre pour la reproduction). Qu'une sécheresse survienne, c'est la disette ; que plusieurs récoltes soient atteintes, c'est la famine pour le paysan qui n'a pas de réserves, et peut d'ailleurs difficilement en constituer (ainsi en 1906-07). L'agriculture est pourtant minutieuse, c'est presque un jardinage : le Thanh-hoá est un pays de tout petits propriétaires (cette situation résulte du partage égal de l'héritage entre les enfants) ; on trouverait à peine, dans tout le delta, une centaine de propriétaires riches de plus de cent *mẫu* (deux *mẫu* font à peu près un hectare). Les propriétaires considérés comme aisés, qui détiennent plus de 6 *mẫu*, ne forment que 20 °/₀ des familles (ceux qui ont plus de 6 *mẫu* — 3 ha. ! — ne cultivent plus eux-mêmes, prennent fermiers ou métayers). 35 °/₀ des familles ont moins d'un *mẫu*. La propriété collective n'apporte guère d'adoucissements à la pauvreté de ces dernières familles : les terres communales ne représentent qu'un sixième environ de la superficie cultivée. En principe, ces terres sont partagées tous les trois ans, et sont attribuées selon des règles qui semblent contradictoires : degré occupé dans l'échelle mandarinale, importance des fonctions officielles remplies, participation aux charges fiscales, besoins. En fait, les notables font ce qu'ils veulent et gardent pour eux les meilleures parcelles.

Aux ressources agricoles s'ajoutent les produits de la pêche et de l'industrie. Les indigènes s'emploient avec la plus grande activité à exploiter les eaux douces et les eaux littorales de la province ; mais la médiocrité des moyens employés ne leur permet pas d'obtenir des résultats même comparables à ceux qu'atteignent les pêcheurs chinois qui viennent racler les fonds au large du Thanh-hoá. L'industrie villageoise est étudiée avec un soin admirable par M. R. : il a vu de près tous les artisans, il a analysé leur organisation économique, déterminé l'origine des matières premières qu'ils emploient, examiné leurs débouchés et fixé leurs bénéfices. Cette enquête, qui peut être d'une utilité considérable si l'on veut un jour — ce qui serait fort souhaitable — trouver à certaines de ces industries villageoises des débouchés à l'extérieur, a amené M. R. à dénombrer une infinie variété d'industries : filature, tissage du coton et de la soie ; vanneries variées ; menuiserie, charpente (les bons ouvriers en bois étant concentrés en quelques villages) ; fondeurs réunis en deux villages, forgerons issus d'un seul ; tailleurs de pierre ; potiers (les potiers de la ville de Thanh-hoá sont les industriels les plus importants de la province : la poterie est, en somme, la seule grande industrie indigène) ; briquetiers et chaufourniers ; fabricants d'éventails, etc.

Ces industries ont toutes ce caractère commun d'être des industries de main-d'œuvre : elles existent, parce que l'agriculture n'occupe pas tout le temps des habitants et ne leur donne pas des ressources suffisantes. Il est, dans ces conditions, fort difficile de faire une statistique des artisans : M. R. estime à 25.000 le nombre de ceux qui donnent à l'industrie la plus grande partie de leur temps (mais non pas tout leur temps), et pense que, pour obtenir le nombre de ceux qui s'y livrent au moins pendant quelques semaines, il faudrait tripler ou quadrupler cette évaluation. La difficulté de celle-ci est accrue par le fait que l'industrie est souvent l'affaire de la femme seule (tissage) ou de l'homme seul (forge) ; très rares sont les métiers qui absorbent à la fois l'homme et la femme (la vannerie est dans ce cas, mais c'est une industrie simple que l'on abandonne le moment venu pour s'occuper des cultures). Fait significatif : il n'est qu'un village industriel qui soit absolument dépourvu de rizières : le village de potiers de Thổ-phương.

Pourquoi ces industries sont-elles localisées d'une certaine façon ? Pourquoi tel village se livre-t-il à telle industrie et non à telle autre ? La proximité des matières premières ne fournit pas la plupart du temps une réponse satisfaisante à cette question, et l'on trouve au Thanh-hoá des exemples d'absurdité dans l'organisation économique qui ne le cèdent en rien à ceux fournis par M. Demange pour le Tonkin (1). En définitive, M. R. attribue au hasard la localisation de la plupart des indutries : des ouvriers tonkinois se sont par hasard établis en un village et y ont fondé une industrie qui s'est perpétuée ; ou bien une famille indigène a eu l'initiative de tirer quelques bénéfices d'une industrie, et les familles voisines l'ont imitée. Chaque village est spécialisé dans une industrie, mais cette spécialisation n'est pas due à un plan délibéré : elle est le fait de la routine (car toutes les industries sont figées) et de la pauvreté (l'artisan est trop pauvre pour suivre la fabrication d'un certain article jusqu'au bout et doit vendre tout de suite) ; ainsi s'explique l'étonnante dispersion que

(1) *Les petits métiers du Tonkin*, dans : *Bulletin économique de l'Indochine*, 1918.

l'on constate parfois dans l'industrie de la soie : les feuilles de mûrier produites par un village, les vers élevés dans un autre, le dévidage et la filature exécutés dans un troisième, le tissage dans un quatrième. Tout cela nécessite des transports à dos d'homme et de longues pertes de temps. Cette pauvreté résulte des faibles gains des artisans, mais aussi de leur imprévoyance : ils ne cherchent pas à régulariser leur production en constituant des stocks, si minimes qu'ils soient, de matières premières ou de produits fabriqués.

Toute cette activité, fébrile mais mal conduite, s'explique par l'énorme densité du delta : 236 en moyenne au km². Dans certaines parties (bourrelets le long des fleuves ; Basses Terres du Nord ; cordons littoraux), la densité dépasse 400. La population est partout concentrée en villages qui se présentent en ordre lâche dans les terres sèches, en ordre serré dans les terres basses, entièrement consacrées aux rizières irriguées. M. R. consacre quelques pages remarquables de précision et de pittoresque à la description des villages, des habitations, à l'étude du commerce intérieur et extérieur, et montre enfin ce qu'est l'œuvre de la France en cette province. La France donne au Thanh-hoá la sécurité politique, améliore son économie par les irrigations, par l'implantation de cultures nouvelles, comme le café, par la création d'industries, construit des voies ferrées et de bonnes routes, répand l'instruction.

On voudrait avoir donné par ces quelques pages un aperçu de la richesse et de la qualité de l'étude de M. R. De nombreuses et excellentes photographies, des croquis et des cartes dans le texte, des tableaux statistiques et des cartes hors-texte (trois cartes pour l'étude d'un typhon, une carte hypsométrique, une carte ethnographique, une carte de la densité de la population, une carte commerciale) ajoutent encore à la clarté et à l'agrément de l'ouvrage. Quiconque lira ces deux beaux volumes appréciera hautement l'étendue de l'information et l'élégance de l'exposé, et ne manquera pas d'éprouver cette satisfaction que donne l'œuvre probe. On voudrait pouvoir dire qu'aucune autre étude de géographie régionale inspirée par l'Indochine française n'est égale à celle-ci, mais on ne le peut malheureusement pas : on manque en effet de terme de comparaison, l'œuvre de M. R. étant seule de son espèce. Formons le vœu que la géographie régionale de ce pays ne soit pas trop longtemps représentée par un seul travail, si remarquable qu'il soit ; et que celui-ci révèle à tous l'impérieuse nécessité d'un recensement scientifiquement conduit dans tous les domaines que peut atteindre la statistique.

Pierre Gourou.

Paul Boudet et Remy Bourgeois. — *Bibliographie de l'Indochine Française. 1913-1926.* — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1929, gr. in-8°, VII-271-75 pp.

Cette nouvelle bibliographie répond à un besoin incontestable. Il existait déjà, sans doute, une bibliographie indochinoise : la *Bibliotheca indosinica* d'Henri Cordier ; mais, comme le disent justement les auteurs, « elle reste d'un maniement difficile, même à ceux qui la pratiquent couramment. Henri Cordier avait la religion de la

bibliographie ; il ne la considérait pas comme une science auxiliaire, mais comme une fin en soi. La plus insignifiante plaquette avait à ses yeux un caractère auguste et il en tournait les feuillets avec le doigt dévotieux du prêtre qui déplie les linges sacrés. Il en résulte que rien, dans ses listes, ne vient en aide au lecteur : tout est mêlé, tout est sur le même plan, le bon et le mauvais, l'essentiel et l'inutile. La publication, maintenant prochaine, d'une table alphabétique facilitera l'usage de son livre, mais sans en faire disparaître les défauts.

MM. Boudet et Bourgeois se sont placés à un point de vue tout différent : « Ce nouvel ouvrage », est-il dit dans le prospectus (plus explicite que l'introduction), « a pour but de fournir un instrument commode de recherche à tous ceux qui désirent se renseigner, à quelque titre que ce soit, sur l'Indochine.... La *Bibliotheca indosinica* est un monument magnifique, mais elle est difficilement accessible et s'arrête à 1912. Notre recueil la complète depuis cette date jusqu'en 1926 et donne un choix des ouvrages les plus utiles publiés antérieurement. Le plan est conçu de telle sorte que le lecteur le moins averti puisse trouver, sans aucune initiation préalable, quels sont : 1° les ouvrages relatifs à un sujet donné ; 2° les ouvrages d'un auteur donné. A la première de ces questions répond le répertoire alphabétique par matières (1re partie) ; à la seconde, l'index alphabétique des auteurs (2e partie). »

A notre avis, il eût été préférable de prendre pour base la liste alphabétique des auteurs, qui offre cet avantage de suivre un ordre fixe, sans incertitude possible et sans grand risque d'omissions, puisqu'elle est tirée de répertoires établis sur le même plan. En outre, cette liste une fois dressée, le répertoire par matières peut s'y référer autant de fois qu'il est nécessaire et sous une forme abrégée, permettant ainsi d'économiser beaucoup de place. Dans l'*Inventaire de la bibliothèque de l'Ecole Française*, on a poussé ce système à l'excès en ne renvoyant qu'au nom des auteurs, qui est une indication trop vague ; mais il suffirait d'y ajouter les mots essentiels des titres, pour avoir des références à la fois claires et simplifiées.

Les auteurs de la *Bibliographie* ont adopté l'ordre inverse avec le résultat que voici : de nombreux ouvrages de première importance ont été omis dans le répertoire par matières ; quand ensuite on a dressé celui des auteurs, on s'est aperçu de leur absence et on les a tardivement repêchés ; de sorte que cet index contient en suspension un erratum, mais un erratum invisible qui ne remédie en aucune façon aux lacunes de la première partie.

Or ces lacunes sont considérables. En voici quelques unes. A l'article « Angkor » manquent, par exemple : Dufour et Carpeaux, *Le Bayon d'Angkor Thom* ; G. Cœdès, *Les bas-reliefs d'Angkor Vat* ; Fournereau et Porcher, *Les ruines khmères*, qui complètent *Les ruines d'Angkor* des mêmes auteurs ; L. Finot, *Inscriptions d'Angkor* (BEFEO., 1925).

A l'article « Bac-son », on éprouve une certaine stupéfaction à constater l'absence des deux savants qui ont fait connaître le massif bacsonien : Mansuy et Mlle Colani.

L'article « Bibliographie » omet : G. Cœdès, *Bibliographie raisonnée des travaux relatifs à l'archéologie du Cambodge et du Champa* (BCAI., 1909).

Sous la rubrique « Cambodge » on cherche vainement Aymonier, *Le Cambodge* ; Moura, *Le royaume du Cambodge* ; Russier, *Histoire sommaire du royaume de Cambodge*. Ces trois ouvrages figurent à l'index des auteurs, mais on ne trouve dans ce dernier ni les *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*, de Barth et Bergaigne ; ni les *Mémoires sur les coutumes du Cambodge* de Tcheou Ta-kouan,

ni la *Chronique royale du Cambodge*, traduite par Francis GARNIER, ni l'*Histoire du Cambodge* d'Adhémard LECLÈRE.

La rubrique « Chams, Champa » n'offre aucun des ouvrages qui forment la base de toute étude sur ce sujet : le *Royaume de Champa* de G. MASPERO, l'*Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam* de H. PARMENTIER, les *Inscriptions de Campā* de BERGAIGNE, non plus que les principaux travaux sur la langue, lesquels ne figurent pas davantage sous le titre « Langue cham ». En revanche, on y trouve soigneusement énumérés des articles insignifiants ou démodés comme ceux de Ch. LEMIRE ou du P. LESSERTEUR.

L'unique histoire de la Cochinchine est celle de P. CULTRU : elle est absente de l'article « Cochinchine ».

L'article « Epigraphie » omet le *Corpus* de BARTH et BERGAIGNE et des travaux de première importance d'Ed. HUBER et de G. CŒDÈS. Par contre, il a recueilli pieusement un article de BERGAIGNE, vieux de 47 ans, sur « la date du règne de Sûryavarman », qui a perdu tout intérêt et ne méritait assurément pas d'ouvrir l'article « Epigraphie », d'avoir sa rubrique spéciale « Sūrya-varman » entre les « Superstitions » et la « Syphilis » et de reparaître enfin une troisième fois à l'index des auteurs.

L'« Ethnographie » est particulièrement mal traitée : on n'y voit ni l'*Ethnographie du Tonkin septentrional* de L. de LAJONQUIÈRE, ni les remarquables études du P. KEMLIN sur les Rơngao, ni les articles du Col. BONIFACY sur les races du Tonkin publiés par le Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

A l'article « Géographie historique » manquent les ouvrages essentiels de PELLIOT (*Founan, Deux itinéraires*) et de H. MASPERO (*Le Protectorat d'Annam sous les T'ang*), sans compter l'article plus récent, mais antérieur à 1926, de G. MASPERO, *La géographie politique de l'Indochine aux environs de 960 A. D.* (dans : Etudes asiatiques, 1925).

L'article « Préhistoire » est un des plus caractéristiques à ce point de vue : il ignore les grands mémoires de MANSUY et de Mlle COLANI sur le Bacsonien, qui ont révolutionné la préhistoire indochinoise. La raison n'en est que trop apparente : le dépouillement des Mémoires du Service géologique s'est arrêté à 1923.

Enfin, pour ne pas prolonger en détail cette énumération, on a peine à admettre qu'il n'y ait à consulter sur le « bétail » en Indochine qu'un seul article, un sur les « bonzes », un sur le « budget », 8 sur les « douanes », 2 sur les « écoles », 3 sur l'« Extrême-Orient », etc., etc.

Le choix des rubriques soulève quelques objections. Il en est dont l'absence étonne : l'Ornithologie, par exemple, ou la Numismatique. La première est immergée dans la Zoologie, où on trouvera les *Recherches ornithologiques* de DELACOUR et JABOUILLE ; mais la seconde a été simplement oubliée et le collectionneur de monnaies devra s'adresser ailleurs pour apprendre qu'il existe deux bons traités de numismatique annamite, ceux de LACROIX et de SCHROEDER. En revanche, on reste perplexe devant la rubrique « Chiêm-sơn ». D'où vient un tel honneur à ce rocher ignoré au bord du Sông Thu-bồn ? C'est qu'il porte une petite inscription et que cette inscription a fait l'objet d'un article qui a eu la chance d'être relevé sur une fiche. Mais s'il devait être mentionné — et assurément personne ne se fût aperçu de son absence, — ne suffisait-il pas de le citer à l'article « Epigraphie » ?

Les rubriques très générales telles que : Histoire, Archéologie, Art, Institutions sociales, etc., sont, à notre avis, trop larges pour être vraiment utiles : il vaut mieux

traiter ces sujets dans le cadre géographique. Celui-ci même est encore trop étendu et, pour la commodité des recherches, il a besoin d'être sectionné. L'ordre alphabétique des auteurs en une série continue est une erreur. Si quelqu'un veut se documenter sur le régime forestier du Tonkin, il est excessif de l'obliger à lire, sous la rubrique « Tonkin », 18 colonnes de texte pour y relever les deux ou trois titres qui peuvent l'intéresser.

En ce qui touche les noms des auteurs, nous suggérons deux amendements : 1° les noms annamites devraient être classés au premier des trois noms, qui est le nom de famille, et non au troisième. L'*Inventaire de la bibliothèque de l'E.F.E.O.* a suivi ce dernier système et la *Bibliographie de l'Indochine* lui a emboîté le pas : je crois que tous deux se sont fourvoyés ; 2° les ouvrages signés d'un pseudonyme devraient être classés sous le véritable nom de l'auteur, quand il est connu : H. Abel, J. Altar, R. Die, P. Lechesne, G. Seiler, Herbert Wild, ne devraient figurer que sous forme de renvoi à Rieunier, Reboul, Pujarniscle, Gravelle, Cordier, Deprat. Il y a intérêt à grouper toute la production littéraire d'un écrivain.

Certains titres sont suivis d'un sommaire ou d'une note explicative, tandis que la plupart en sont dépourvus, le tout un peu au hasard, à ce qu'il semble. Quelques unes de ces gloses paraissent découpées dans un catalogue de libraire. Le principe de ces notes est bon, à condition d'être appliqué avec méthode. Il en est de même de la mention des comptes rendus dont un ouvrage a été l'objet ; la plupart de ces recensions peuvent être passées sous silence ; mais quelques unes, par les faits nouveaux qu'elles apportent, sont de véritables compléments aux ouvrages eux-mêmes et méritent d'y être jointes.

Une des recherches les plus fréquentes qu'on ait à faire est celle d'une notice biographique sur tel ou tel personnage en rapport avec l'Indochine. La *Bibliographie* est sur ce point peu prodigue de renseignements. Il y a d'abord une rubrique « Biographie ». On y constate l'absence du livre d'A. Brebion, *Livre d'or du Cambodge, de la Cochinchine et de l'Annam (1625-1910). Biographie et bibliographie.* Saigon, 1910. Quant aux notices individuelles, elles sont classées malencontreusement au nom des auteurs, au lieu de l'être à celui des « biographiés », qui seul importe. Ceux-ci, il est vrai, sont repris dans le corps de l'ouvrage sous forme de rubriques spéciales. Mais cette liste est si maigre qu'elle résulte évidemment de dépouillements insuffisants. Celui de notre *Bulletin*, à lui seul, aurait permis aux auteurs de faire figurer dans leur répertoire de biographies : le Gal de Beylié, Ch. Carpeaux, J. Commaille, G. Dumoutier, Ed. Huber, P. Odend'hal, J. Harmand, Thân-trọng-Huế, Cl. Maitre, etc. ; et en parcourant l'Inventaire de notre bibliothèque, ils y auraient ajouté : Aubaret, Paul Beau, l'amiral Courbet, Paul Doumer, le P. Gagelin, Philastre, Pierre Poivre, le C^t^ Rivière, etc.

La conclusion de ces remarques est que la *Bibliographie* que nous venons d'examiner est un essai très utile, inspiré par une idée juste et exécutée suivant un plan bien conçu ; mais qu'elle doit être, d'une part, complétée par des dépouillements plus exhaustifs et, d'autre part, allégée par l'élimination d'ouvrages sans valeur. Il faut que le « lecteur moyen » en quête de renseignements sur un sujet donné y trouve l'indication de tout ce qui a paru d'essentiel sur ce sujet ; rien de plus, mais rien de moins. Manifestement, ce but n'est pas encore atteint. Toutefois, le plus difficile est fait et les perfectionnements souhaitables pourront être aisément réalisés dans une seconde édtion.

Nous ajouterons ici quelques *corrigenda* notés au cours de la lecture, sans nous préoccuper de relever les omissions, ce qui nous entraînerait trop loin (1).

P. 12². Amarendrapura, note : Sayavarman, *corr.* Jayavarman.

P. 20². Apsara, *corr.* Apsaras (2 fois).

P. 21². Léon Delaporte, *corr.* Louis Delaporte.

P. 22², 8ᵉ article : Ta Promh, *corr.* Ta Prohm (id. p. 238²) ; 9ᵉ article : Le peuple de Prah Vihear, *corr.* Le temple...

P. 24¹. Parmentier, H. Le tombeau de Nghi-Vô, *corr.* Nghi-vệ.

P. 25². Cruvel, *corr.* Gruvel.

P. 27². Goloubew, V. Sur quelques sculptures cambodgiennes. Extr. de la Gazette des beaux-arts, p. 155-164. *Ajouter* : année 1923.

P. 29². Astronomie. Labanski, *corr.* Lubanski (même faute p. 46²). — Atlas. *Ajouter* : Lunet de Lajonquière, Atlas archéologique de l'Indochine. Paris, 1901. — Au-lac. Avant « Etude historique et archéologique sur Cô-loa », *ajouter le nom de l'auteur* : Dumoutier, G.

P. 30². Banhars, *corr.* Bahnars.

P. 32¹. Meiller, *corr.* Meillier.

P. 77¹. Dak Rodé. Rubrique inutile ; mais il en faudrait une à Halang, qui fait défaut.

P. 96¹. *Ajouter une rubrique* « Epidémies » (cf. p. 76²).

P. 105². Parmentier, *corr.* Pannetier.

P. 111¹. Biliet, *corr.* Billet.

P. 111². Strung Treng, *corr.* Stưng Treng.

P. 113¹. Pourquoi citer partout le *Voyage d'exploration* de F. Garnier, reproduit du Tour du monde en 1 vol., 1885, au lieu de la grande édition du *Voyage d'exploration*, édition officielle, en 2 vol. gr. in-4° et 2 atlas, Paris, 1873 ?

P. 179². Mont-Bavi. *Rubrique à supprimer et à remplacer par* Bavi (mont).

P. 200². Phimanadao, *corr.* Phimanakas.

P. 203¹. Il faudrait une rubrique « Pierres » sous laquelle placer : Cadière, Le culte des pierres.

P. 213². Veang Thiounn (l'okhna), *corr.* Thiounn (l'oknha veang).

P. 233¹. Somrong-Sen, *corr.* Samrong Sen ; Song-koi, *renvoyer à* Fleuve Rouge.

P. 241¹. Thanh-hoa. *Ajouter* : Madrolle, Le Thanh-hoa (T'oung Pao, VII).

P. 254¹. Tourane. Le Musée a été oublié avec les publications qui le concernent, notamment le *Catalogue du musée cam de Tourane*, par H. Parmentier (BEFEO., 1919). Plus heureux, le Musée de Phnom Penh voit mentionner son catalogue dans deux notices qui sont, croyons-nous, la première révélation de l'existence de cet ouvrage.

L. Finot.

---

(1) On note ici, par les exposants 1 et 2, les deux colonnes de chaque page. Dans la *Bibliotheca indosinica*, Cordier a numéroté non les pages, mais les colonnes. Ce système a du bon.

Inde.

A. Berriedale Keith. — *A History of Sanskrit Literature*. — Oxford Clarendon Press, 1928. In-8°, xxxvi + 575 p.

Le Prof. Berriedale Keith ajoute à la longue liste de ses travaux un ouvrage bien venu. L'intérêt du public anglais s'est peut-être trop exclusivement attaché « à la littérature védique, — autant que c'est une source pour la philologie comparée, l'histoire des religions et l'histoire ancienne des Indo-européens, — au mysticisme et au monisme de la philosophie sanskrite, et aux fables et contes merveilleux, dans leurs rapports avec les parallèles occidentaux ». Comme l'auteur l'annonce, son gros livre, joint au volume sur le drame sanskrit (*Sanskrit Drama*, Oxford, 1924), couvre tout le domaine de la littérature classique, par opposition à la littérature védique, aux épiques et aux puraṇas. C'est dire qu'il nous présente principalement une étude détaillée du *kāvya*, travail considérable et qui a permis à l'éminent professeur de déployer son inépuisable information, sa vivacité et sa maîtrise coutumière du trait marquant. La poésie sanskrite contient quelques-uns des plus beaux poèmes du monde, mais l'accès de ces chefs-d'œuvre est souvent ardu, et l'on doit avouer qu'une masse bien lourde de productions médiocres les enveloppe. On est heureux de rencontrer un guide d'esprit alerte, toujours *in earnest*, tendu sans que l'effort lui coûte, qui s'y complaît même, et dont la tournure un peu polémique convient particulièrement à cet ordre d'études relativement neuf, où bien des choses sont encore en devenir.

Achevé dès janvier 1916, l'ouvrage n'a pas été mis sous presse avant l'été de 1927, ce qui nous vaut une excellente revue des travaux parus dans l'intervalle (pp. viii-xxviii). M. K. n'a d'ailleurs rien eu à changer de ses positions.

Il débute, en manière de préface, par une étude de la langue : *The Language, Sanskrit, Prākrit and Apabhrança* (pp. 3-36). La seconde partie, naturellement la plus étendue, s'intitule : *Belles-lettres and Poetics* (pp. 39-400). Elle contient notamment un chapitre très intéressant sur Açvaghoṣa, auquel M. K. assigne à juste titre une place éminente aux origines de la littérature classique. M. K. a su partout mettre en lumière les grandes figures qui dominent ces siècles féconds, sans sacrifier les seconds plans, souvent utiles pour l'intelligence des pièces maîtresses. On lit avec un intérêt tout particulier l'étude sur le *kāvya* historique (chap. VII) et les chapitres XVI et XVII, *The aims and achievements of Sanskrit Poetry* et *Theories of Poetry*. La troisième partie, *Scientific Literature* (pp. 403-535) est plus sommairement traitée. Elle soulève en effet de nombreux problèmes qui ne sont pas tous du ressort des lettres.

M. K. a repris le plan de son élégant essai, *Classical Sanskrit Literature*, paru en 1923 dans la petite collection *The heritage of India Series*. Au lieu de s'engager dans un abrégé de la littérature védique, post-védique et épique, il introduit son sujet par une étude vigoureuse des conditions immédiates de l'apparition du sanskrit classique. M. K. condamne l'hypothèse d'une floraison prākrite d'où la littérature sanskrite profane serait issue. Son argument est double. Il s'efforce tout d'abord de démontrer que le sanskrit s'est réellement parlé depuis l'époque où Pāṇini codifie la Bhāṣā jusqu'au IIe siècle de notre ère, où la langue classique inaugure ses chefs-d'œuvre. On constate qu'au temps d'Açvaghoṣa « la tradition dramatique était si

fortement en faveur de l'emploi du sanskrit par les personnages de haut rang, qu'il l'adopta dans ses pièces, malgré leur sujet bouddhique ». Açvaghoṣa témoigne surtout de la vogue du sanskrit en se servant, pour répandre sa doctrine, du prestige qui s'attachait aux œuvres de poésie sanskrite : ce prestige ne s'explique que par l'existence d'œuvres antérieures à celle du poète bouddhiste. De nombreux arguments appuient cette seconde thèse, à savoir qu'il faut restituer toute une littérature profane en sanskrit, antérieure peut-être à Patañjali lui-même. Dans ce que celui-ci nous garde de l'œuvre de ses devanciers on trouve une grande variété de mètres. On relève des formes aussi raffinées que la *mālatī*, la *praharṣiṇī*, la *pramitākṣarā*, etc. Faut-il en attribuer l'invention et l'usage à de purs grammairiens, et n'a-t-on pas ici quelques traces d'une poésie d'inspiration plus élevée ? Mais ce n'est là qu'un trait, et tous les éléments de la démonstration devront être médités avec soin.

Ce débat est commandé, au fond, par la position que chacune des parties attribue aux épiques, et notamment au *Rāmāyaṇa* dans l'histoire littéraire de l'Inde. M. K. eût fait grand plaisir à ses lecteurs d'Extrême-Orient en relevant sur ce point le témoignage de ce qu'il nomme ailleurs, avec sympathie, « les avant-postes de la civilisation indienne » (1). On est un peu surpris de ne point lui voir mentionner un ouvrage aussi important que la thèse du Dr. Stutterheim (2), ne fût-ce que dans sa préface. On connaît les conclusions de M. S. Elles ont été résumées notamment par M. Blagden (*JRAS.*, 1926, p. 362) : *a*) les versions indonésiennes de la légende ne sont pas, pour la plupart, fondées sur l'épopée de Vālmīki, mais sur d'autres versions indiennes *écrites*, plus primitives ; *b*) les plus anciennes représentations javanaises, c'est-à-dire les bas-reliefs de Prambanan (IXe siècle) sont de caractère nettement indien, mais illustrent une version non-vālmīkienne de l'histoire, tandis que la collection plus tardive de Panataran (XIVe siècle) est spécifiquement javanaise de style, bien que dépendant plus étroitement du texte de Valmīki.

Cette très importante étude touche ainsi à plusieurs points vitaux du système édifié par M. K., et ce savant auteur aurait eu tout avantage à nous en donner lui-même une critique sommaire. Il convient de remarquer que les premiers éléments datés avec certitude sur lesquels s'appuie M. S., les images de Prambanan, sont bien postérieurs à l'inscription sanskrite récemment retrouvée à Trà-kiệu (Prakaçadharma, VIIe siècle) qui témoigne de la grande diffusion du texte de Vālmīki, passé probablement du Cambodge au Champa vers la fin du VIe ou le début du VIIe siècle (3). Le problème comporte donc des données complexes et mérite d'attirer l'attention de M. K.

L'auteur fait la part belle au bouddhisme, et personne, depuis M. Sylvain Lévi, n'a mieux apprécié Açvaghoṣa. Par contre, il ne donne qu'un rapide aperçu des grands sūtras mahāyānistes. C'est manifestement de propos délibéré : il s'est surtout attaché dans sa troisième partie, où il en traite, aux mérites littéraires des œuvres scientifiques et philosophiques qu'il passe en revue. Un point cependant eût pu l'arrêter. Tout ce qui a trait aux rapports chronologiques du sanskrit et des dialectes

---

(1) *Sanskrit Drama*, p. 29.
(2) *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesiën*, München, 1925.
(3) Cf. *supra*, p. 147 sq.

littéraires est, répétons-le, d'une importance capitale pour sa thèse. Une étude approfondie de ces sûtras aurait peut-être conduit à quelques conclusions importantes et M. K., si familier avec tous les styles du *kāvya*, eût été ici un juge excellent. La question de priorité qui se pose à l'endroit de la prose et des parties versifiées de ces textes n'est pas sans intérêt à un point de vue plus général.

Mais dans l'économie de l'ouvrage, ces débats, cet appareil scientifique ne sont conçus que comme un cadre. Si la philologie et l'histoire éclairent et divisent la matière, le fond de l'œuvre est essentiellement constitué par la présentation de formes littéraires comme telles, appuyée de nombreuses citations.

M. K., en effet, a soigneusement et élégamment traduit les quelque deux cent cinquante passages qu'il cite, qui vont de la simple stance jusqu'à de petits morceaux d'une dizaine de lignes et qui, réunis, constituent une véritable anthologie du sanskrit classique, en trente pages. L'auteur a mis en valeur ce qu'il y a d'universellement admirable dans cette littérature, comme la belle stance du *Kathāsaritsāgara* :

parārthaphalajanmāno na syur mārgadrumā iva
tapaçchido mahāntaç cej jīrṇāraṇyaṃ jagad bhavet

« S'il n'existait de grandes âmes nées pour le bien d'autrui comme les arbres au bord du chemin protègent contre la chaleur, alors ce monde ne serait qu'une forêt décrépite. » Citons aussi un joli dessin de Mayûra : « Cependant que le veau, cognant de sa tête à coups répétés, un genou un peu ployé, et la queue sans cesse et gentiment agitée, tette au pis abondant de sa mère, la vache, meuglant doucement en son amour maternel, lèche la figure levée du petit, dont le museau est tacheté de gouttes de son lait. » Ou bien encore, pour ne rien dire des poètes les plus connus, ce petit chef-d'œuvre de la poétesse Çīlābhaṭṭārikā : « Voici l'époux qui cueillit ma virginité, voici ces mêmes nuits d'avril, la brise qui murmure dans le kadamba, parfumée par l'éclosion des jasmins, et moi aussi, je suis la même — et cependant mon cœur regrette le plaisir furtif et les jeux qui furent nôtres, aux bords de la Revā. »

Par ailleurs, M. K. a su résumer de longs poèmes aussi bien que de courtes pièces avec une verve et une concision qui rendent attrayantes même les parties purement descriptives de son ouvrage. Il faut citer dans ses propres termes l'histoire de Marīci et de la courtisane, qu'il nous conte ainsi : « The damsel pretends to be enamoured of the holy life ; the ascetic warns her of the trials and advises her mother, who is shocked at her daughter's indifference to [her professional] duty, to let her stay a short time to experience what her purpose means ; alas it is the ascetic who learns many things not suitable for ascetics. » (p. 302-303.)

M. K., qui aime la poésie sanskrite et qui sait la faire aimer, nous en montre néanmoins les défauts avec franchise. Nos plus grands affamés d'allitérations reculeront sans doute devant un tour de force comme celui de Bhāravi :

na nonanunno nunnono nānā nānānanā nanu
nunno'nunno nanunneno nānenā nunnanunnanut

ce qui n'est pas une plaisanterie et veut dire : « Ce n'est point un homme, celui que blesse un homme bas, ce n'est pas un homme que l'homme qui blesse un homme bas, ô multiforme ! Le blessé n'est point blessé si son maître n'est pas blessé, ce n'est

point sans péché qu'on blesse un grand blessé. » Que dire enfin de ces poèmes qui, par une suite ininterrompue d'expressions à double entente, sont le *Rāmāyaṇa* si on les lit d'une façon, ou le *Mahābhārata* si on les prend autrement ?

En insistant sur ces points faibles, M. K. ne dessert aucunement la cause de la littérature sanskrite. Il faut noter que des effets voulus naissent parfois de ces exagérations, comme en tel passage où Bāṇa nous dépeint Skandagupta « avec son nez aussi long qu'un arbre généalogique de roi », *nṛpavaṅçadīrgham nāsavaṅçaṃ dadhānaḥ* (p. 328). Il faut encore tenir compte de la date tardive de certains des monstres littéraires. Mais surtout ces grands écarts nous montrent l'étonnante plasticité du génie hindou. Ce débordement de formes est aussi nécessaire à l'intelligence des chefs-d'œuvre que les excès de l'iconographie tardive à la compréhension des formes parfaites du style ancien. L'étude attentive d'exemples comme ceux que propose M. K. permet de séparer ce qui s'écarte du côté noble de ce génie (autant qu'il nous est accessible) de ce qui, satisfaisant à sa nature propre, ne heurte en nous qu'une habitude. Ainsi quiconque a appris à aimer l'art de Sāñcī en retrouvera le charme dans ce vers relativement sobre :

anayor anavadyāṅgi stanayor jṛmbhamāṇayoḥ
avakāço na paryāptas tava bāhulatāntare

« Ô [fille] aux membres irréprochables, il ne se trouve point assez de place entre tes bras pareils à des lianes pour [contenir] ces seins épanouis. » La même donnée traitée dans le style *gauḍa*, le plus ampoulé, conduit à ce trait :

alpaṃ nirmitam ākāçam anālocyaiva vedhasā
idam evaṃvidham bhāvi bhavatyāḥ stanajṛmbhaṇam

« Sûrement le Créateur a fait ce monde trop petit pour n'avoir pas prévu que ta poitrine prendrait une telle extension. » Un pareil abus aide à mieux saisir la valeur de la première image, surtout si l'on sait apprécier en elle l'idéal hindou, pour qui la femme est avant tout la mère féconde. Notre goût nous porte à préférer l'expression modérée, qui se réalise dans l'esprit du lecteur plutôt qu'elle ne s'étale dans le vers, et le poète qui, retranchant sur son imagination, montre peu et dit beaucoup, *simplex munditiis*, comme Horace en cent rencontres. On croit trop communément qu'au contraire le génie indien s'abandonne et dit plus qu'il ne sent. Il est utile de considérer l'exubérance de ses productions moyennes pour retrouver près des grands maîtres du style *vaidarbha* une retenue suggestive comparable à ce qu'offrent nos classiques, bien qu'elle ait à s'exercer sur les élans d'un tempérament plus expansif.

Outre son autorité dans le domaine spécial, l'ouvrage de M. Keith est donc gros de références précieuses et neuves pour tous ceux qui s'intéressent à la pensée et à l'art de l'Inde : ce sont des éléments solides, préférables à tant d'ouvrages généraux, qui prétendent nous introduire à ce que leurs auteurs ignorent.

P. Mus.

Annual Report of the Archæological Survey of India. 1925-26. Calcutta, 1928. in-4°, xv + 306 p., LXIX pl.

La campagne de l'hiver 1925-26 à Mohenjo-daro fait le plus grand honneur au Service archéologique de l'Inde, tant par sa belle conduite scientifique que par l'ampleur des moyens mis en œuvre. Ces opérations ont demandé l'établissement d'un camp permanent, muni d'ateliers, de bureaux, de dépôts, d'un laboratoire de chimie. On l'a relié par 13 km. de route à la station de Dokri. On a réuni douze cents travailleurs, dont près de mille, loués à des entrepreneurs de Karachi, durent être transportés et entretenus : il fallut les pourvoir d'abris chauds et leur attacher un médecin.

Les excavations nouvelles ont porté, si l'on suit les quatre plans détaillés (pl. XVI, XXIII, XXXI et XLI), sur une superficie de 21.000 m², et l'abondance des trouvailles est clairement démontrée par les cotes que l'on relève dans les cinq séries de *minor antiquities* : Sd. 2172, Hr. 2656, Dk. 2782, C. 3305, Vs. 3094. Outre de nombreux sceaux, on a découvert cette année quelques rectangles de cuivre, de petites dimensions, inscrits de pictogrammes, des poids et peut-être des *liṅga-yoni* (? p. 79) — le gros, naturellement, est de statuettes, de bijoux, d'armes, d'outils et de poteries. On a pris sur place 700 photographies. L'Indian Museum, de son côté, s'est enrichi de 1500 pièces qui proviennent des précédentes campagnes. Cette œuvre immense menée à bien en quelques mois, montre ce qu'un chef comme Sir John Marshall peut attendre d'un instrument incomparable. Auprès des équipes amenées par le Directeur général, trois directeurs régionaux ont conduit à la tâche leurs propres auxiliaires : MM. Hargreaves (Superintendent, Frontier Circle), Dikshit (Western Circle) et Vats (Officiating Superintendent, Northern Circle), qu'assistaient MM. Dhama, Sana Ullah (Archæological Chemist), N. G. Majumdar (Curator, Rajshahi Museum), etc. Seule la forte organisation régionale de l'Archæological Survey a permis d'encadrer ainsi une armée d'auxiliaires de hasard. Chacune des équipes spécialisées, momentanément concentrées à Mohenjo-daro, s'appuie dans sa région — j'allais dire : à l'arrière — sur ses services organiques (musées, ateliers de photographie, de dessin, etc.), allégeant d'autant la besogne des services centraux (Direction générale).

Ajoutons que Sir John, tout en faisant porter son plus grand effort sur le site privilégié de Mohenjo-daro, s'est préoccupé de réunir quelques informations sûres quant à l'extension de cette « civilisation de l'Indus ». On se rappelle qu'un aéroplane envoyé au-dessus de la vallée de la Ravi a pu relever quelques sites (1). M. Hargreaves a fait une campagne au Béloutchistan, dont on nous donne aujourd'hui les résultats. M. Dikshit a poussé une reconnaissanse dans l'*Upper Sind Frontier District*. Enfin le Directeur général, après s'être entouré des conseils de M. Ernest Mackay, s'est rendu en Europe pour y étudier « les antiquités sumériennes, proto-élamites, égéennes et hellénistiques dans divers musées de Grèce, de France et d'Angleterre » (2).

---

(1) *Ann. Report, 1924-25*, p. 60.

(2) P. 72-98, pl. XVI-XLVI ; cf. p. 59-72, pl. XIII-XV ; p. 98-100, 151, 164-166, 198-201.

La campagne dirigée par M. Hargreaves a été fructueuse. Les fouilles de Nāl, site connu pour ses poteries d'un type spécial [1], ont montré notamment qu'il existe au Béloutchistan des vestiges d'un âge du cuivre. Elles ont livré une collection de 269 vases, d'un style admirable, dont elles ont fait connaître l'usage funéraire. Il convient cependant de rappeler que ces fouilles « ont été entreprises en principe dans l'intention de découvrir, s'il se pouvait, quelques liens entre les civilisations anciennes de la Mésopotamie et celle de la vallée de l'Indus, telle qu'elle se révèle à Mohenjo-daro et à Harappa ». On considère généralement l'îlot linguistique *Brāhūī* [2] comme un témoin, dans cette région, soit de l'extension des civilisations dravidiennes de l'Inde, soit, selon une autre vue, du passage des envahisseurs dravidiens, et c'est ce qui explique ces recherches. « On doit reconnaître, écrit M. Hargreaves (p. 71-72), qu'entre les antiquités de Nāl et celles des sites indo-sumériens, les différences, dans l'état actuel de nos connaissances, sont beaucoup plus marquées que les ressemblances. Il est exact que le motif des cercles enlacés, qu'on voit sur l'urne funéraire (pl. xiii, fig. *d*) se retrouve sur des poteries de Harappa aussi bien que de Mohenjo-daro, et qu'un poids de pierre ressemblant à celui qu'illustre la figure *c*, pl. xv, a également été retrouvé sur ce dernier site ; cela seul est trop peu et trop faible pour relier Nāl à la civilisation de la vallée de l'Indus. » Les fouilles n'ont porté que sur une simple nécropole ; leur résultat n'entame pas la probabilité des vues naguère exprimées par Sir John Marshall [3]. Cependant on devra provisoirement se montrer un peu moins catégorique que ne l'a été par exemple M. S. K. Chatterji dans l'intéressante conférence qu'il a faite à la Société Royale de Batavia [4].

A Mohenjo-daro même, nous avons vu que les fouilles ont beaucoup donné. Pourtant, si elles la précisent et l'étendent, elles ne modifient guère l'esquisse de cette civilisation que les campagnes précédentes, notamment celle de M. Dikshit (1924-25), ont permis de tracer. Aucune inscription de quelque longueur n'a été relevée ; aucun bilingue, aucun objet d'origine étrangère ne semblent s'être rencontrés, qui eussent fourni une indication chronologique par référence aux aires de culture voisines. A la date où paraît ce rapport, on en est encore réduit à la critique interne. Mais on doit se hâter d'ajouter qu'une documentation riche et relativement variée s'accumule ainsi, et que des pièces nouvelles, comme celles des pl. xxxii, 7 et 9, xlv, 20 et surtout 22, xlvi, 2, 5 et 7, contiennent peut-être déjà les éléments de quelques démonstrations importantes.

On trouvera, tout au long de 26 grandes pages, peu de considérations d'ensemble : un mémoire spécial les présentera en temps utile. On ne saurait trop admirer, en ces matières qui prêtaient à l'imagination, une stricte discipline scientifique. On ne nous donne ici que des relevés circonstanciés de fouilles, dégagés de toute hypothèse

---

(1) *ASI., Ann. Rep.*, 1904-05, p. 105, pl. xxx-xxxiv.

(2) G. A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, IV, p. 619 sq., et I, part 1, p. 93. Cf. W. Wüst, *Über die neuesten Ausgrabungen im nordwestlicher Indien*, *ZDMG.*, 1927, p. 271 et carte.

(3) *ASI., Ann. Rep.*, 1924-25, p. 63 ; cf. *The Times*, 26 février 1926.

(4) *The Foundations of Civilisation in India*, in *Tijdschrift voor Indische, T. L. en Volkenkunde*, 1928, I-II, notamment p. 76. Cf. *Modern Review*, décembre 1924, p. 665 sq.

prématurée, et qui, de ce fait, resteront directement utilisables. D'ailleurs les théories qu'il est nécessaire de former *ad agendum* suivent une progression naturelle. A mesure que des matériaux véritables satisfont l'intérêt suscité dès l'abord par une présentation frappante, on est conduit à attacher plus d'importance aux caractères propres de la civilisation découverte, et moins peut-être à ses connexions. C'est la leçon que Sir John nous donne p. 75 : « J'userai dorénavant de l'expression [civilisation de l'] Indus pour désigner la culture particulière à la période chalcolithique que j'ai nommée jusqu'ici indo-sumérienne, puisque cette dernière expression implique une connexion plus étroite avec le sumérien qu'il ne semble à présent justifié. » [1] Si l'on considère par comparaison les incertitudes où l'on est encore plongé en ce qui concerne les relations des Sumériens et de leurs voisins malgré une documentation relativement abondante et des études déjà longues, on ne peut guère attendre pour l'instant (sauf un heureux démenti) mieux qu'une première moisson de documents. Dans dix ans, *having outlived a good deal of theoretical views*, ceux-ci entreront dans des synthèses soumises elles-mêmes aux incertitudes inévitables.

Analogies. — P. 77-78, emploi du bitume comme revêtement imperméable. Même usage chez les Sumériens et à Babylone. Noter que l'on trouve du bitume dans la chaîne des Soliman et le Béloutchistan ; — p. 78, pl. XLVI, n° 7, petit rectangle de cuivre portant gravée « a horned figure (? Gilgamish) clad in leaves and carrying a bow » ; — p. 86, pl. XXXII, n° 7, trois petits singes sculptés au pourtour d'une olive de stéatite. Sir John renvoie à des pièces analogues en marbre de la 12e dynastie d'Egypte ; — p. 87, pl. XLV, n° 22, quatre porte-étendard ; un insigne (taureau) rappelle des objets pré-dynastiques ; — p. 88, pl. XLIII, *d*, une décoration de poterie qui se trouve dans toute l'Asie antérieure ; — p. 88, une conduite d'eau verticale dans un mur ; dispositif identique à Ur ; — p. 90-91, pl. XLIII, *a*, le célèbre buste aux incrustations en forme de trèfles, comparable à des statuettes de prêtres retrouvées à Babylone ; — p. 91, pl. XLIII, *b*, statuette d'argile : « The very prominent nose and the use of flattened pellets of clay for the eyes is a feature of very similar figures of early date from Mesopotamia » ; les quatre dernières références sont dues à M. E. Mackay [2] ; — p. 94, pl. XXXVIII, *f*, des haches de cuivre qui rappellent celles de la cachette de Gungeria (Central Provinces) ; — p. 96, pl. XLVI, sceau montrant un lion cornu et un monstre : « The hybrid creature, half man, half bull, has a strikingly Babylonian appearance and calls to mind the hero Ea-Bani who strives with lions and other animals. » ; — p. 96, pl. XXXII, fig. 9 : « a horned male figure like the Babylonian Gilgamish. »

Parmi les données les plus intéressantes, signalons une étude sur les poids, que le site fournit en abondance (p. 91-93). L'unité serait de 210 grains, ou 13,6

---

(1) Il serait à souhaiter qu'on nous donnât beaucoup d'études de détails, comme celle de M. Coomaraswamy (*Early Indian Terra Cottas*, Bulletin of the Mus. of Fine Art, Boston, XXV, n° 152, 1927, p. 90-96), sur ce qui se laisse entrevoir de rapports entre cette culture ancienne et les civilisations ultérieures de l'Inde.

(2) Cf. *Sumerian Connections with ancient India*, JRAS., 1925, p. 679-701.

grammes [1]. Le système semble admettre les multiples et sous-multiples suivants : 20, 10, 4, 2, 1/2 et 1/1. Le tableau contient 5 exemplaires de ce dernier modèle, qui équivaut à 3,4 grammes. On relève en outre deux poids de 0,9 grammes. La variété des modèles et surtout la finesse des opérations de mesure que révèle l'emploi de tels sous-multiples sont un des traits les plus caractéristiques d'une civilisation développée. D'autre part, il semble bien que l'étalon gravimétrique de Mohenjo-daro (multiple ou sous-multiple de 210 grains) soit indépendant de celui de Babylone (129 grains) et de celui des Phéniciens (224 grains).

Urbanisme. — On a maintenant pleine confirmation de ce qu'écrivait Sir John Marshall en 1927 : « Les maisons des habitants de Mohenjo-daro... sont remarquables par l'excellence de leur construction et le degré relativement élevé de confort, dont témoigne l'existence de puits, de salles de bain, de sols pavés de briques et d'un système complexe d'évacuation des eaux. » (*Ann. Rep., 1924-25*, p. 61.) On a dégagé l'infrastructure de bâtiments de grandes dimensions : l'un d'eux a 40 m. de façade. On a pu suivre dans le détail le plan de bâtiments complexes (*blocks of buildings*), dont les appartements donnaient sur des cours, où l'on retrouve peut-être une loge de concierge (p. 84 et 95). On a dégagé des rues dont l'une a 11 m. de largeur (p. 81) et dont partent des ruelles. Le grand bain se montre maintenant dans toute la beauté de son ordonnance régulière (p. 76 sq et pl. xx) avec sa piscine de 13 × 7 m., destinée soit aux ablutions rituelles, soit à recevoir des poissons ou des crocodiles sacrés (cf. des images de crocodiles, *Ann. Rep., 1924-25*, pl. xxii, *a* et *c*, et *1925-26*, pl. xxxii, n° 6). L'épaisseur considérable des murs dont on exhume ainsi les bases donne à penser que beaucoup de bâtiments peuvent avoir eu plusieurs étages (*Ann. Rep., 1924-25*, p. 61). M. Hargreaves en trouve une preuve dans un appareil d'écoulement assez remarquable : ce sont, le long d'un mur, des tuyaux verticaux de poterie, noyés dans une maçonnerie de briques. Ils tombent dans une canalisation horizontale qui rejoint l'égoût de la ruelle voisine (p. 83, pl. xxvii, *a* et *b*). Un dispositif analogue se retrouve dans un autre quartier (p. 88, pl. xl, *b*) : M. Mackay le rapproche de ceux d'Ur. Ailleurs M. H. a reconnu dans l'épaisseur d'un mur une sorte de conduit, qui se déverse dans la rue et dont la base est entourée d'un petit appareil de briques pour empêcher les détritus (ou l'eau ?) de se répandre (p. 83, pl. xxv, *c*). Les architectes semblent donc avoir prévu l'évacuation des eaux d'étages supérieurs. La planche xxxiii, *a*, montre très bien le système des puits collecteurs qui reçoivent les conduits superficiels.

Chronologie. — Les fouilles pratiquées autour du stūpa bouddhique (*kuṣāṇa*) ont fait apparaître cinq couches distinctes, qui toutes nous reportent à la période chalcolithique et qui en recouvrent sans doute d'autres (p. 74). La plus élevée d'entre elles est antérieure aux vestiges bouddhiques « de quelque 2500 ans, ou

---

[1] Ce n'est naturellement qu'un choix conventionnel, mais qui permet de caractériser le système. Si l'on prenait un poids de 52,5 grains comme unité, on aurait les multiples 80, 40, 16, 8, 4 et 2. On peut noter que les quatre derniers termes amorcent une progression géométrique dont la raison est 2 : 2, 2^2, 2^3, 2^4.

davantage » (p. 76). Le site aurait été abandonné deux mille ans avant notre ère et réoccupé pendant un certain temps au début de celle-ci. On sent bien que c'est un point délicat. La supposition est fondée sur le caractère archaïque des trouvailles qui n'offrent pas de types intermédiaires évoluant vers des formes postérieures connues. Une note de M. Mackay [1] fait craindre qu'il ne se rencontre une difficulté nouvelle. On a poussé une fouille jusqu'à l'eau, par 20 pieds de profondeur, et les pièces que l'on a trouvées en abondance aux niveaux les plus bas « rendent évident qu'aucune ligne de démarcation ne peut encore être tracée entre les dépôts les plus anciens actuellement atteints et ceux de la dernière période de Mohenjo-daro » (p. 88-89). Cette uniformité ne semble pas très bien s'accorder avec la grande durée que l'on assigne communément à la civilisation de l'Indus.

Un trait pourtant est remarquable. L'épaisseur des plus vieux murs, leur forme particulière (*a pronounced batter on the outside*, p. 77) donnent à penser qu'ils ont porté une superstructure lourde, sans doute de même matériau qu'eux [2]. Or, les pans de ces bâtiments ont été, après écroulement, remplis de briques séchées, ce qui en fait une manière de terre-plein (p. 80). Il n'est pas douteux que ce soit une précaution contre l'inondation, mais qu'a-t-on construit là-dessus ? Certains encastrements semblent avoir reçu des piliers de bois (p. 79). On rencontre parfois des monceaux de charbon, dénonçant l'incendie d'œuvres en bois qui servaient « à supporter la toiture de l'édifice, et peut-être à d'autres usages » (p. 78). Restitue-t-on à une époque relativement basse une architecture qui ait fait un plus grand usage du bois que l'ancienne ? Le point est d'importance ; c'est, en tout cas, un de ceux qu'il est utile de garder en mémoire, en attendant la suite de ces remarquables travaux.

* * *

M. Madho S. Vats rapporte une découverte faite auprès du village de Rokhari, district de Mianwali, Punjab, dans la vallée de l'Indus, qui est instructive. Un stūpa de l'époque kuṣāṇa gisait sous terre sans que rien en fît soupçonner l'existence. Mais le fleuve attaque en cet endroit sa rive orientale. Il a mis à nu la tranche de la construction qui se voit maintenant prise dans l'épaisseur de la berge (pl. II, *c*). C'est une double illustration de l'activité de ces grands cours d'eau qui enterrent ou arrachent un site en quelques siècles (p. 58-59).

M. J. A. Page (Central Circle) poursuit de son côté l'exploration de Nālandā. Les recherches ont principalement porté sur le plus méridional des emplacements de stūpas, site nº 3. Le dispositif de puits et de tranchées établi par M. P. dans des conditions très particulières (p. 100-102) mérite de retenir l'attention des spécialistes. On a dégagé une tour d'angle, admirablement conservée, du stūpa primitif (VIIᵉ siècle). La planche XLVIII, *c* et *d*, en montre les heureuses proportions.

A Paharpur, district de Rajshahi, M. R. D. Banerji (Eastern Circle) a conduit des travaux qui ont livré notamment plus de mille plaques historiées, en terre cuite,

---

[1] Présentant les travaux de M. Dikshit.

[2] C'est ce que paraît établir le dispositif que nous avons signalé : une cheminée d'évacuation ménagée dans l'épaisseur du mur et qui descend de la superstructure.

datant approximativement du VI[e] siècle (p. 107-113, pl. LII). Ces pièces jointes à celles que l'on a découvertes à Dah Purbatiya (p. 115-116) présentent les éléments d'une étude sur les rapports de l'art médiéval en Assam et au Bengale oriental.

M. Ch. Duroiselle nous donne un excellent aperçu de ses recherches (p. 117-121). Relevons ce fait curieux, qu'on paraît avoir édifié un caitya sur des reliques d'animaux : buffle, daim, chat, oiseau, et peut-être tortue (p. 119).

M. Hiranand Sastri décrit l'activité de la section d'épigraphie (p. 131-150; épigraphie musulmane, p. 150-151). La moisson a été particulièrement abondante dans le Sud de l'Inde ; il faut aussi signaler les communications du *Burma Circle* (p. 144-148).

On trouve aussi quelques indications sur l'expédition de Sir Aurel Stein qui a étudié *in situ* l'itinéraire d'Alexandre, à travers les régions difficiles du Swāt (1).

M. H. Hargreaves publie une courte note sur le mariage du Bodhisattva. Il établit un rapprochement très heureux entre un passage de Song-yun et un détail des reliefs gandhâriens : la robe à traîne qu'y revêt la mariée (p. 174-175).

L'iconographie jaina nous est encore assez mal connue. On doit se réjouir de lui voir consacrer deux études par M. Ramaprasad Chanda, Conservateur de l'Indian Museum, Calcutta (*Jaina remains at Rajgir*, p. 121-127, et *The Śvetāmbara and the Digambara images of the Jinas*, p. 176-182, pl. LVI-LVII) (2). Les Notes et mélanges contiennent en outre quelques communications : *Desecration of Sultan Ghari's tomb at Delhi* (M. Zafar Hasan), *Sculptures from Ahar and Bulandshahr* (M. S. Vats), *Notes on two Śaiva images* (R. D. Banerji), etc.

Dix pages et deux planches (185-194, LXVIII et LXIX) nous font connaître l'activité des *Indian States with archæological departments of their own* : Hyderabad, Kashmir, Gwalior et Bhopal. On remarquera l'élégance des dispositions prises par M. M. B. Garde (Gwalior) pour soutenir et présenter les tronçons des grands piliers de Yaçodharman (p. 188, pl. LXVIII, *a*, *b*, *c*). Parmi les pièces dont s'est enrichi le musée de Gwalior, le rapport signale « the image of a goddess riding on a lion », et nous renvoie à la figure *c*, pl. LXIX. Or celle-ci porte la légende suivante: « A brass tantric image of Śiva riding a lion ». Ce bronze de style népalais montre un personnage à quatre bras, richement paré et dont la tête supporte une haute coiffure ; il est assis en *padmāsana* sur un lotus qui jaillit du dos d'un lion. Ce vāhana et le sabre que brandit la main droite supérieure semblent désigner une forme de Mañjuçrī (3), identification qu'on pourra tenir pour quasi-certaine si la main gauche supérieure soutient vraiment, comme il semble, un livre.

P. Mus.

(1) P. 160-163, pl. LXII-LXIV. Le compte rendu détaillé en est accessible ailleurs. Cf. *Alexander's Campaign on the Indian North-West Frontier* in *Geographical Journal*, nov.-déc. 1927, et *On Alexander's track to the Indus*, 1929.

(2) L'Indian Museum s'est enrichi de 62 clichés des vestiges jainas de Rajgir (p. 199).

(3) Le lion, comme on le sait, symbolise l'enseignement du Buddha (siṃhanāda ; cf. ci-dessus, *Notes indiennes et indochinoises*, II, *Le Buddha paré*, p. 236-237) et se trouve naturellement être le vāhana de Vāgīçvara (Mañjuçrī) comme de Siṃhanāda-Lokeçvara, auquel il est aussi permis de songer Toutefois l'absence du lacet et du trident le rendent ici moins probable.

Insulinde.

W. F. Stutterheim. — *Een belangrijke oorkonde uit de Kĕḍoe.* (*Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, K. Genootschap v. Kunsten en Wetenschappen [*TBG.*], Deel LXVII, 1927, pp. 172-215.)

Id. — *A Javanese period in Sumatran History* (1). Surakarta, « De Bliksem », 1929. In-8°, 25 p.

F. D. K. Bosch. *De inscriptie van Kĕloerak.* (*TBG.*, LXVIII, 1928, p. 1-64, pl. i-iv.)

Le Dr. Stutterheim s'est récemment signalé par une étude des versions indonésiennes du *Rāmāyaṇa*, qui est l'un des ouvrages importants de ces dernières années (2). J'ai eu l'honneur de le rencontrer à Surakarta, où il déploie à diriger la section orientale de l'Ecole Secondaire une activité féconde, dont il faut toutefois espérer qu'elle ne le détournera pas de nos recherches. Une mission à Bali (on en trouvera bientôt les résultats dans le *TBG.*) et son séjour à Solo l'ont mis directement en contact avec les problèmes indo-javanais et balinais. Il nous apporte aujourd'hui des données nouvelles dont l'importance paraît grande.

L'inscription qu'il édite est gravée sur deux plaques de cuivre, qui sont actuellement exposées dans les vitrines du Musée Sriwĕdari, à Solo. M. S. en apprit l'existence en 1926. De provenance inconnue, elles étaient alors conservées dans une maison princière de l'endroit. C'est une donation du roi Dharmodaya Mahāçambhu, datée de çaka 829, soit 907 de notre ère. M. S. l'a rapprochée de deux inscriptions incomplètes (3), l'une, sur pierre, de provenance également incertaine, l'autre sur cuivre, découverte à Ngadirĕja, Kĕḍu (4). M. S. montre que ces deux documents sont parties d'un même texte, qui est précisément celui de son inscription, ainsi attesté à triple exemplaire. La titulature du donateur est intéressante : *Çrī mahārāja Rakai Watukura Dyah Balitung Çrī Dharmodaya Mahāçambhu*. Du coup il semble qu'il faille réunir en une seule et même personne le *Balitung* et le *Dharmodaya* traités comme deux rois distincts par le Prof. Krom dans sa magistrale *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* (p. 178-182). Mais ce qui est capital, c'est que l'inscription nouvelle nous donne une liste des souverains de Matarām, qui commence à Sañjaya et nous mène jusqu'au rakai Watukura, l'auteur même de l'inscription :

rakai matarām sang ratu Sañjaya
çrī mahārāja rakai Panangkaran
çrī mahārāja rakai Panunggalan

(1) Cette courte brochure est une manière de post-scriptum au précédent article. Nous ne l'en séparerons pas, malgré son millésime.

(2) Cf. ci-dessus, p. 506.

(3) J. L. A. Brandes, *Oud-javaansche oorkonden*, nos XXVII et CVIII. — Musée de Batavia, D. 40 et E. 19.

(4) Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que la province de Kĕḍu, « la seule de toute l'île qui n'ait pas vue sur la mer », se trouve dans le centre de Java, limitrophe au N. et N.-E. de la province de Semarang, à l'E. de la province de Surakarta, au S. de celle de Jogjakarta, à l'O. de celle de Bagelen.

çrī mahārāja rakai Warak
çrī mahārāja rakai Garung
çrī mahārāja rakai Kayu wangi
çrī mahārāja rakai Watu humalang
çrī mahārāja rakai Watu kura.

Sañjaya nous est bien connu par sa célèbre inscription de Canggal. Par contre, on ignorait tout de ses successeurs immédiats. Ce chapitre de l'histoire javanaise a été commandé jusqu'ici par la mise en jeu de trois inscriptions. Celle de Canggal commémore l'érection d'un liṅga par Sañjaya de Matarām, en 732 A. D., et le texte paraît être un monument du culte d'Agastya. Dans la même région, mais quarante-six ans plus tard, un prince qui se pare du nom de *Çailendravaṅçatilaka*, « l'ornement de la race Çailendra », dédie à Tārā le temple mahāyāniste de Kalasan (778). D'autre part, le culte d'Agastya est à nouveau attesté vers cette époque, non plus au centre, mais dans l'Est de Java, par l'inscription de Dinaya (760). On en a conclu que la dynastie çivaïte de Matarām, chassée par les Çailendra, rois de Çrīvijaya, s'était réfugiée dans la partie orientale de l'île, tandis que la dynastie conquérante couvrait de monuments bouddhiques le territoire soumis par ses armes. Cette période sumatranaise se trouverait close au IX[e] siècle par le retour de la dynastie javanaise au centre de son île. M. Krom a soutenu avec éclat ces conclusions que les documents accessibles semblaient pleinement autoriser. « C'est dans l'Est javanais, écrit-il, que nous devons aller chercher les successeurs de Sañjaya. » (1)

L'inscription nouvelle change le problème : elle nous donne justement la liste des successeurs de Sañjaya, et cette liste ne comprend pas les noms des princes de l'Est javanais qui sont fournis par l'inscription de Dinaya. Cette constatation, jointe à quelques considérations de plastique, a d'abord suggéré à M. S. l'hypothèse que la dynastie çivaïte de Matarām ait pu subsister dans le centre septentrional de Java, auprès d'une dynastie bouddhique (Çailendra) qui s'en serait tenue au centre méridional de l'île. Ainsi se trouveraient expliqués le mélange des formes çivaïtes et mahāyānistes dans ces régions, et aussi la rareté, sinon l'absence, dans l'Est de Java de monuments rappelant ceux du Diëng, que le passage d'une dynastie d'origine centre-javanaise eût dû y laisser en nombre. On doit avouer qu'à s'en tenir là, l'argumentation, pour suggestive qu'elle soit, ne paraît pas tout à fait concluante. Elle rend difficile l'interprétation du texte chinois bien connu où l'on trouve sans doute une allusion à un véritable transport de capitale (2). D'autre part, il s'introduit dans le témoignage un certain coefficient d'incertitude du fait que la liste donne, s'il faut en croire M. S. lui-même, non point des noms personnels, mais des titres (3). L'exemple de l'identification qu'il propose, de *Balitung* à *Dharmodaya*, est de nature à conseiller la prudence.

---

(1) Krom, *op. cit.*, p. 141. Cf. *De Sumatraansche periode der Javaansche Geschiedenis*, Leiden, E. J. Brill, 1919, trad. dans *BEFEO.*, XIX, v, pp. 127-135.

(2) P. Pelliot, *Deux Itinéraires...* dans *BEFEO.*, IV, p. 225 et 413 ; Krom, *Geschiedenis*, p. 140.

(3) *Belangr. oork.*, p. 180 ; *rakai* = *raka* + *i*, signifiant « raka de.. ».

En prenant à rebours sa liste de princes, il nous montre, dans le corps de son travail, que le rakai Watu humalang doit être le Haji rakai Watu humalang dont on connaît une inscription datée de 886. Le rakai Kayu wangi se laisse de même attribuer trois dates : 879, 880 et 882. Le rakai Pikatan nous conduit plus haut encore : 853. « Quant à leurs prédécesseurs, nous dit M. S., je n'ai pas été assez heureux pour en retrouver un seul dans l'épigraphie. C'est tout juste s'il est fait mention, en 886 A. D., d'un domaine de *panunggalan*, qui peut être l'apanage royal du rakai Panunggalan. » (1) Enfin, l'auteur relève encore le nom d'Arya Samarottuṅga, connu par l'inscription de Karang tĕngah (847). Si cette appellation est bien celle d'un roi, elle a dû s'appliquer au prédécesseur du rakai Pikatan. On semble donc toujours ne rien savoir des successeurs immédiats de Sañjaya. L'inscription nouvelle apporte ce seul renseignement : Sañjaya n'y reçoit que le titre de roi de Matarām, *rakai Matarām*, tandis qu'à partir de son successeur, le rakai Panangkaran, le titre est constamment *çrī mahārājā rakai*. Ce fait donne à penser que Panangkaran, le premier mahārāja, a dû tenir un grand rôle dans l'histoire de cette dynastie. N'en reste-t-il point de trace ?

Mais M. S., comme son article était déjà sous presse, a été saisi par une idée complètement neuve, qui étend singulièrement la portée de sa première découverte. Dans un court appendice (2), il met en regard l'énigmatique *çrī mahārāja rakai Panangkaran* et l'auteur de la fameuse inscription de Kalasan, « l'ornement de la race Çailendra », *çrī mahārāja karīyāna Paṇaṅkaraṇa*. *Paṇaṅkaraṇa* transcrit exactement *Panangkaran*. Quant à *karīyāna*, le Dr. Vogel a montré depuis longtemps que ce doit être la sanskritisation du titre indonésien *rakryan* (3). En valeurs absolues on peut donc poser l'égalité *çrī mahārāja rakai Panangkaran* = *çrī mahārāja karīyāna Paṇaṅkaraṇa*. Historiquement, on a vu qu'il faut chercher un Panangkaran assez illustre pour introduire dans une dynastie le titre de *mahārāja*, à la date et au point précis où éclate le mahārāja Paṇaṅkaraṇa.

La seule difficulté vient de ce que ce dernier, l'auteur de l'inscription de Kalasan, est un Çailendra. Mais nous ignorons absolument ce qui s'est passé entre l'inscription de Canggal et celle de Kalasan. En fait, nous ne savons pas ce que furent les débuts des Çailendra à Java, et nous ne sommes pas mieux renseignés sur les événements qui marquèrent la fin de la *période sumatranaise*. Rien ne témoigne d'un conflit armé, du moins aucun document positif, et la floraison de l'art mahāyāniste est la seule donnée d'où l'on puisse tirer quelque idée de ce que fut cette époque. On n'abandonne donc aucun document en acceptant, sur ses bonnes raisons et sauf plus ample examen, l'identification proposée par M. S. Elle emporte d'ailleurs l'adhésion de l'excellent juge qu'est en la matière le Dr. F. D. K. Bosch (4).

En dégageant le problème de toute autre hypothèse, il semble qu'il puisse s'énoncer ainsi : comment un Çailendra a-t-il pu succéder à Sañjaya et comment cette succession a-t-elle pu être considérée comme une succession régulière, un siècle et demi plus tard, par les descendants mêmes de Sañjaya ?

---

(1) *Belangr. oork.* p. 195.
(2) *Ibid.*, p. 212-215.
(3) *Beitragen... Kon. Instituut*, n° 75, p. 634, n. 2.
(4) *De Inscriptie van Keloerak*, *TBG.*, Deel LXVIII, 1928, p. 27.

L'inscription de Nālandā reçoit de ces découvertes un surcroît d'intérêt. Moins d'un siècle après qu'un mahārāja Çailendra eut ainsi pris rang dans une dynastie javanaise, un roi Çailendra de Sumatra, *suvarṇadvīpādhipamahārāja*, ne se réclame-t-il pas, selon ce célèbre document, d'un grand-père qui fut roi de Java (1), *yavabhūmipāla* ? Il est clair qu'assez d'éléments nouveaux entrent dans le procès pour qu'une revision soit nécessaire, et il importe peut-être moins d'admettre que d'interpréter l'identification fondamentale proposée par M. S.

* * *

L'auteur ne se trouve malheureusement pas disposer du temps nécessaire pour une étude approfondie ; il donne dans sa brochure anglaise les grands traits des conclusions qui ressortent d'un premier examen. Il réunit autour du fait capital plusieurs éléments connexes propres à l'éclairer, sans se laisser déconcerter par quelques objections qu'il signale, mais dont évidemment la valeur ne sera déterminée que par le progrès même de la recherche.

M. S. part de ceci, que l'inscription de Nālandā nomme le grand-père de Bālaputra *çrīvīravairimathanānugatābhidhāna*, l'« illustre dont le nom signifie : l'héroïque destructeur des ennemis » (2). Il est aussi « l'ornement de la race Çailendra ». Si l'on admet pour cette inscription, la date approximative à laquelle s'arrête M. Bosch, *ca.* 850, il en résulte que le grand-père de Bālaputra se met au VIIIe siècle. Or, « si l'on cherche parmi les rois de Java celui qui saurait porter l'épithète attribuée au grand-père de Bālaputra, nous arrivons soit au rakai Panangkaran, soit à son prédécesseur, l'illustre Sañjaya. A notre grande surprise, nous observons aussitôt que le nom de ce dernier, « Tout-vainqueur » (*All-conqueror*), peut bien être synonyme de l' « héroïque destructeur des ennemis ». Comme le remarque aussitôt M. S., « it sounds strange and requires argumentation ».

Si Sañjaya est le grand-père de Bālaputra, on doit identifier le père de celui-ci, que l'inscription de Nālandā nomme seulement Samarāgra, « premier dans les combats », avec le successeur de Sañjaya dans la liste du Kĕḍu, Panangkaran. M. S. rappelle que ce dernier terme n'est point un nom personnel, mais seulement d'apanage. Il relève ensuite dans la titulature javanaise deux *Samarottuṅga*, ce qui est voisin de *Samarāgra*, l'un vers 850 (inscr. de Karang Tĕngah), l'autre vers 900 A. D. (c'est le rakai Watukura). Pour poser Panangkaran = Samarāgra, il suffit d'admettre que Samarottuṅga, après avoir été un nom du rakai Panangkaran, s'est conservé dans la titulature de ses successeurs. Voilà du moins ce dont M. S. se satisfait (3).

Mais Samarāgra n'est-il pas, à Nālandā, l'époux d'une Tārā, tandis que le caṇḍi Kalasan, fondation de Paṇaṅkaraṇa, se trouve précisément être un temple de Tārā ? Doit-on voir dans ce sanctuaire la commémoration soit de la mort de Tārā, la reine,

---

(1) Sur cette interprétation, cf. F. D. K. Bosch, *Een oorkonde v. h. Groote Klooster te Nālandā*, *TBG.*, LXV, 1925, p. 521 sq.

(2) *Javan. Period*, p. 7-8 ; cf. Hirananda Shastri, *The Nālandā Copper-plate of Devapaladeva*, *Epigr. Indica*, vol. XVII, p. 323, l. 52.

(3) *Javan. Period*, p. 8-9.

soit d'un grand événement religieux auquel son souvenir serait mêlé ? « En vérité, note M. S., les choses deviennent de plus en plus intéressantes, de plus en plus étonnantes. Mais un pas encore. » Dans l'inscription de Kalasan et dans celle de Këlurak qui, sans doute, en est inséparable, le mot *dharmasetu*, « Digue de la Loi », paraît en bonne place, et c'est justement le nom du père de Tārā dans le document de Nālandā. Une dernière synonymie parfait l'édifice et dans *Dharmasetu* l'on nous propose de reconnaître Dharmapāla, le célèbre roi mahāyāniste du Bengale.

* * *

Il ne faut pas s'y méprendre : M. S. ne donne pas ces équivalences comme des arguments péremptoires ; la force du raisonnement est ailleurs, et une partie de ses restitutions pourrait être abandonnée sans que le principe en fût compromis. M. S. part de la nécessité où l'on est d'identifier un roi de la liste des souverains de Matarām avec un Çailendra. De son argumentation ultérieure il ressort qu'on a des raisons de rapprocher cette donnée de ce qu'implique l'inscription de Nālandā. La mention d'un roi de Java et d'une reine Tārā fait penser à l'inscription de Kalasan. Quant aux noms propres que M. S. introduit dans ces cadres dont les éléments sont d'ailleurs de solidité inégale, il ne faut les considérer que comme un premier essai d'explication. C'est du moins ce que semble montrer l'étude parallèle de M. Bosch, que nous retrouverons bientôt.

La brochure comporte dix courts articles, qui méritent une revue sommaire. La plus grande objection que rencontre l'hypothèse est d'ordre chronologique. L'inscription de Canggal est datée de 732 A. D. Celle de Nālandā nous mène jusque vers l'an 850. Cent vingt ans, c'est beaucoup entre un roi et son grand-père. Sans doute la dernière date n'est-elle pas très sûre : l'édit fut émis la 39e année du règne de Devapāladeva, mais on sait toutes les incertitudes que présente la chronologie des Pāla. M. Bosch, dans son remarquable mémoire, *Een Oorkonde van het groote Klooster te Nālandā*, donne comme dates extrêmes possibles de l'inscription 830 et 890 A. D. (¹). Comme l'expédition de Dharmapāla contre Indrāyudha nous met en 783, un édit daté de la 39e année du règne de son fils ne peut de toute façon être très antérieur à la plus haute des deux dates, qui laisse encore cent ans entre le roi *vīravairimathanānugatābhidhāna* et Bālaputra. Il reste donc que sur un point essentiel le détail de l'hypothèse proposée prête au doute.

Le second point touche au domaine indochinois et nous devrons nous étendre un peu. La fondation du temple mahāyāniste de Vieng Sa (péninsule malaise) remonte, on le sait, à l'an 775. Le çrī mahārāja de Vieng Sa peut-il être rapproché du çrī mahārāja de l'inscription de Kalasan ? M. Cœdès n'admet-il pas, selon M. S., que les deux monuments sont « closely related » ? (²) Le point de vue est certainement remarquable. On peut toutefois se demander si M. S. a pleinement raison quand il

(¹) *TBG.*, LXV, p. 510-512. La date moyenne proposée est 860.

(²) G. Cœdès in *Indian Arts and Letters*, 1927, p. 65. M. Cœdès cependant n'affirme pas sans réserves. Voir notamment ce qu'il dit des détails d'exécution, p. 65 *in fine*, et 66.

propose de traduire, dans l'inscription de Vieng Sa, *çrīvijayeçvarabhūpati* et *çrīvijayendrarāja* par « roi des seigneurs de Çrīvijaya » (king over the Lords of Çrīvijaya) et non plus « roi de Çrīvijaya », comme M. Cœdès dans son article capital. Le fondateur du Kalasan aurait acquis ou conquis la suzeraineté sur les rois de Palembang. On voit tout le parti que M. S. peut tirer de cette interprétation. On doit toutefois lui demander de l'établir.

Voici l'argument. Le roi est mentionné trois fois sur la face A de l'inscription de Vieng Sa [1]. Il est dit : *çrīvijayendrarāja* au début de la stance 5, *çrīvijayeçvarabhūpati* au début de la sixième et seulement *çrīvijayanṛpati* au bas de la stèle (A, ligne 28). « Le promoteur de l'inscription, nous dit M. S., est bien, dans le premier cas, le roi suprême, roi de Mataräm par droit de naissance, mais qui s'est donné ici, eu égard aux circonstances, un titre qui pût aussi manifester sa souveraineté sur Çrīvijaya. Quand sa personne est mentionnée pour la troisième fois, cette indication intentionnelle n'est plus retenue et est remplacée par la désignation abrégée « roi de Çrīvijaya », ce qu'en fait il était avant tout aux yeux des gens du pays. »

M. S. s'appuie surtout sur le fait que, dans l'inscription khmère du Prāsàt Kèv, le roi Jayavarman II est dit *Kambujarājendra*, « seigneur des rois Kambuja » (Lord of the kambuja kings). Du coup, « la comparaison du roi anonyme de l'inscription de Vieng Sa, qui se donne le nom de *Çrīvijayendrarāja* et que je crois javanais, avec le *Kambujarājendra* Jayavarman, certainement venu de Java, est maintenant assez claire. Dans les deux cas, nous sommes en présence du même phénomène : un roi venu de l'étranger s'intitule *roi des seigneurs* du nouveau pays qu'il gouverne. »

Nous verrons que cette interprétation rencontre dans l'ordre des faits khmèrs de graves objections. Au point de vue plus général de la grammaire sanskrite on trouvera déjà peu satisfaisante l'assimilation pure et simple des deux composés °*rājendra* et °*indrarāja*. Le premier équivaut à *rājānām indra*, cela va de soi. Je ne sais par contre sur quelle autorité M. S. fonde sa glose de *indrarāja* par **indrāṇāṃ rāja*. *Indrarāja*, appellation des plus fréquentes dans l'épigraphie sanskrite, ne semble guère pouvoir s'interpréter autrement que comme « le Roi pareil [sur la terre] à Indra ». C'est ce que je relève par exemple dans une inscription à peu près contemporaine de celle de Vieng Sa [2], qui nous présente ainsi un frère de Prabhūtavarṣa-Jagattuṅga-Govinda III, du Guzerat : *Brātā tu tasyendrasamānavīryaḥ śrīmāṃn* [= *ān*] *bhuvi kṣmāpatir Indrarāja*, « son frère Indrarāja, l'égal d'Indra, par sa valeur, un glorieux roi sur la terre ». Indra est le maître et le prototype des rois de ce monde, il est facile de le constater dans toute la symbolique royale et notamment dans le cérémonial du couronnement : c'est une notion vivante, et c'est précisément ce qui rend improbable l'interprétation proposée. Indra se

---

(1) G. Cœdès, *Le Royaume de Çrīvijaya*, *BEFEO.*, XVIII, vi, texte, traduction et estampage, p. 29-32, pl. i et ii.

(2) Fleet, *Torkhede copper-plate grant of the time of Govindarāja of Gujarat, Saka saṃvat 735*. *Epigr. Indica*, III, p. 54-55.

prend mal au pluriel [1], et ***indrāṇāṃ rāja*, même dans l'expression ***çrīvijayendrāṇāṃ rāja*, a quelque chose en soi qui choque. L'inscription de Vieng Sa d'ailleurs semble contredire elle-même cette restitution. La troisième mention du roi se lit *çrīvijayanṛpati*, mais on a mis avant ce terme le qualificatif *devendrābha*, pareil à l'Indra des dieux : *devendrābhena ca çrīvijayanṛpatinā*, ce que M. S. n'a pas relevé.

Kambujarājendra, au contraire, veut bien dire « l'Indra des rois Kambuja ». Je ne crois pas pourtant qu'il soit, en l'espèce, possible de conclure avec M. S. qu' « un roi venu de l'étranger se nomme [de la sorte] roi des rois du nouveau pays qu'il vient gouverner ». Il est vrai que Jayavarman II est venu de *Java* au Cambodge, mais rien n'indique qu'il fût *javanais* (quel que soit le sens que l'on attache à ce mot). Il ressort même clairement de l'aticle de M. Cœdès auquel on nous renvoie [2] qu'il se glorifie d'être « le roi des Kambuja, des fils de Kambu et l'héritier du *Sūryavaṅça* ». Il apparaît, dans l'épigraphie de ses successeurs, comme « le gardien de l'honneur de la race solaire du roi Çrī Kambu ». M. Cœdès a montré que « c'est à la dynastie de Çreṣṭhapura que se rattachent la légende du maharṣi Kambu et la tradition généalogique de la race solaire (*Sūryavaṅça*) ». Jayavarman II est donc l'Indra des rois Kambuja, c'est-à-dire le premier d'entre eux, comme on dit *parvatendra*, *puṃgava*, etc... Il est lui-même un Kambuja « et l'une de ses reines nommée Prāṇa porte le titre significatif de *Kambujarājalakṣmī* ».

La grammaire ne donne donc ici aucun appui à M. S. Son rapprochement toutefois est à retenir. Les deux inscriptions sont contemporaines et il est peut-être difficile d'admettre à cette date deux mahārāja concurrents dans le *Çailendravaṅça*. Mais ce point délicat demandera un plus ample examen.

En troisième lieu, M. S. fait observer que son hypothèse expliquerait assez bien l'emploi général du terme *Zābag* = *Jāvaka* comme appellation de l'archipel tout entier du Mahārāja. Si certains rois Çailendra *de Java* ont fini par réunir sous leur sceptre tout le domaine de Çrīvijaya, y compris Palembang, on conçoit que leur empire ait porté le nom d'une île où gisait le centre de leur autorité. Si l'on avance que de Java à Sumatra la confusion est courante, encore faut-il rendre compte de la préférence qui fait employer le nom de la première île pour désigner l'empire.

Le quatrième et le cinquième argument s'accotent au précédent. M. S. nous rappelle que les *raids* de 767, 774 et 787 A. D. sur la côte annamite et chame sont dénoncés comme le fait de pirates javanais : on dit une fois Chö-p'o, ce qui est bien Java. M. S. prend aussi en considération la mention de Java dans l'inscription de Sdok Kak Thom. Ces deux paragraphes sont appuyés par une citation du *Carita Parahyangan* que donne l'article suivant. Après avoir relaté les conquêtes javanaises de Sañjaya, ce texte poursuit : « De là le rahyang Sañjaya passe au pays (*desa*) de Malayu. Il combat Kĕmir (Khmèr) ; le rahyang Gana est battu. De nouveau il combat Kĕling ; sang Sriwijaya est battu. Il combat Barus ; le ratu Jayadana est battu. Il

---

(1) Sauf quand le dieu prend le nom de Çakra devānām Indra. Ses 32 assistants sont alors nommés collectivement des Indra, ce qui n'a aucun rapport avec le cas présent.

(2) Toutes ces références sont tirées de G. Cœdès, *Etudes cambodgiennes*, XII, *Le site primitif du Tchen-la*, *BEFEO*., XVIII, ix, p. 1 sq.

combat *China* ; le pati Sarikaladarma est battu. Alors rahyang Sañjaya revient du *sabrang* (d'outre-mer) à Galuh... » Les pirates du Chö-p'o qui ravagèrent la côte chame ne sont donc peut-être pas venus de Çrīvijaya. Les observations générales présentées par M. Cœdès (*Bijdragen...*, 83, p. 463) ne s'appliqueraient point ici, et le raka de Matarām ou son successeur Panangkaran, celui-ci en tant que roi de Java, se verraient attribuer ces hauts faits. Avant toute conclusion, il est évident qu'une étude critique de la source utilisée s'impose. Il en va de même pour les conquêtes javanaises de Sañjaya, auxquelles l'inscription de Canggal fait allusion et que le *Carita Parahyangan* confirmerait. On doit en tout cas se réjouir de ce que l'heureuse découverte de M. S. ait introduit ces éléments neufs dans une étude dont on était bien près d'avoir traité les sources exhaustivement.

Le huitième article renvoie au troisième et présente une hypothèse annexe qui sera peut-être d'un grand emploi dans la suite des recherches. L'inscription de Kota Kapur (Bangka, 686 A.D. ?) mentionne une expédition de l'armée de Çrīvijaya contre « le pays de Java qui ne reconnaissait pas la suzeraineté de Çrīvijaya » ([1]). Si par le pays de Java (*yang bhūmi jāwa*) on doit entendre la grande île, on s'étonne du site de l'inscription, et M. Krom a bien marqué ce point ([2]). Mais ce terme a pu s'appliquer à l'île même de Bangka. M. S. demande si l'on ne peut supposer que les rois javanais, se voyant à l'écart de la grande voie commerciale, ont tenté de se donner jour sur elle en s'établissant à Bangka. L'inscription de Kota Kapur prendrait un sens nouveau : on y verrait le premier jalon de l'expansion de Çrīvijaya, qui eût enlevé cet avant-poste *javanais* au VII[e] siècle. D'un autre côté, il importe de remarquer que la titulature du rakai Watukura contient l'appellation « Dyah Balitung » que M. S. lit : Prince de Biliton. « Ne serait-il pas possible, ajoute-t-il, que ce fût la survivance d'un vieux nom d'apanage ? » Si l'hypothèse se soutient, on doit en attendre quelques lumières sur un point critique. En effet, le lien qui unit les princes javanais du IX[e] et du X[e] siècle à Sañjaya et à Panangkaran n'est pas plus aisé à connaître que les rapports de ces deux rois entre eux.

Réservant le neuvième, passons au dernier point. M. S. relève dans l'*Hindoe-Javaansche Geschiedenis* le tableau des ambassades de Java et de Çrīvijaya à la cour de Chine.

Çrīvijaya (Che-li-fo-che)	Java (Ho-ling, Chö-p'o)
670-701	—
702	—
716	—
724	—
728	—
742	—
—	767

([1]) H. Kern, *Verspreide Geschriften*, VII, 1917, p. 205 sq., dans G. Ferrand, *L'empire sumatranais de Çrīvijaya*, *JA.*, 1922, II, p. 36.
([2]) *Hind.-J. Geschiedenis*, p. 114.

Çrivijaya (Che-li-fo-che)	Java (Ho-ling, Chö-p'o)
—	768
—	813
—	818
—	820
—	831
—	860-873
904	—
(905)	—
960-1178	—

On est frappé de voir alterner les ambassades. Nous savons que Çrivijaya et Java furent en conflit perpétuel pour la suprématie et M. S. soutient que ces ambassades reflètent ainsi l'alternance de leur fortune. « Il est curieux d'observer que durant ce qu'on nomme la période sumatranaise de l'histoire de Java, aucun ambassadeur de Sumatra — comme on s'y fût attendu — mais seulement des ambassadeurs de Java vont en Chine. On ne peut rendre compte de ce fait que par l'hégémonie de Java durant cette période. Les ambassadeurs de Java apparaissent à la cour de Chine à partir de 767 (1), tout juste après les conquêtes de Sañjaya (ou Panangkaran) outre-mer, qui durent lui assurer le titre de Mahārāja (2), cependant qu'en 904, peu après le transfert de l'hégémonie du centre à l'Est de Java, les premiers ambassadeurs de Çrivijaya font à nouveau leur apparition. » Comme on le voit, c'est toute l'histoire de l'Insulinde qui s'en trouverait changée.

Ce nouvel argument est très intéressant. Il appelle cependant deux observations. Les dates pour lesquelles M. S. nous renvoie à l'*Hindoe-Javaansche Geschiedenis* ressortent des *Itinéraires* de M. Pelliot (3). Or on sait que M. Pelliot écrit, p. 276, n. 1 : « Comme je ne fais pas une monographie du Ho-ling ou Chö-p'o, je me suis borné à indiquer les ambassades dont j'ai rencontré l'indication, mais il peut y avoir des omissions. » On ne doit pas s'exagérer la portée de l'observation. Cependant il la faut noter. Une autre objection vient à l'esprit. Selon M. S., de 767 à 860-873, Java aurait eu l'hégémonie. N'est-ce pas pourtant à cette époque même que Bālaputra, petit-fils de Sañjaya selon notre auteur, s'intitule roi de Sumatra ?

Le fait que signale M. S. n'en est pas moins d'un grand poids, et, malgré ces réserves, mérite une étude sérieuse.

***

Mais toutes ces suggestions, neuves et ingénieuses, ne sont qu'une collection de vues secondaires. M. S. montre seulement ainsi qu'au besoin son hypothèse d'une

---

(1) On n'envisage ici que la période du VIIIe au IXe siècle.

(2) « Mahārāja-ship ». Ceci, en tout cas, ne semble pas valoir pour Sañjaya, que l'inscription du Kĕḍu nomme seulement Rakai Mataram.

(3) *Hind. J. Gesch.*, passim ; p. 120, n. 3 : « al deze berichten tezamen bij Pelliot, *D. I.*, p. 334 sq. »

hégémonie javanaise, *ca.* 750-850, s'accommoderait aussi bien, ou mieux, des faits acquis que les théories reçues. Tout repose sur ce qu'il entend par cette hégémonie javanaise. Nous touchons là à sa conception la plus hardie. On s'est demandé comment un Çailendra a pu succéder au çivaïte Sañjaya de Matarām. Mais que savons-nous des Çailendra antérieurement à 775 (Vieng Sa) et 778 (Kalasan) ? M.S. propose donc de voir dans Sañjaya lui-même un Çailendra. Ceci demanderait une démonstration qu'il n'était sans doute pas dans son projet d'introduire dans la brochure que j'ai sous les yeux. Cette supposition est amenée par l'identification de Sañjaya avec le grand-père de Bālaputra, nommé expressément Çailendra vaṅçatilaka par l'inscription de Nālandā. Il serait utile d'appuyer l'hypothèse d'arguments indépendants.

Le neuvième article nous dit qu'il se rencontre un lieu nommé *desa Sela* auprès de Mĕṇḍang Kamulan (province de Sĕmarang) et M. S. incline à identifier cette dernière localité avec le Mĕḍang des anciens documents épigraphiques de la dynastie de Matarām. Sela est sans doute Çaila : c'est peu. Mais la dynastie actuelle de Matarām compte parmi ses ancêtres supposés un kyahi Agĕng Sela, « le grand Saint de Sela ». Comme les princes de Mataram prétendent descendre de la dynastie de Matarām, M. S. voit dans ce kyahi Agĕng Sela les restes islamisés d'un ancien Çailendra de Matarām qu'ils se fussent donné pour ancêtre en l'accommodant à leur foi. Ce domaine nous est trop étranger pour qu'il nous soit possible d'apprécier la vraisemblance de ces interprétations.

M. S. explique l'introduction du mahāyānisme par le mariage de Panangkaran avec la princesse Tārā, fille de Dharmapāla. Voilà un second Srong-btsan-sgam-po, et l'on admet qu'il ait eu pour père le çivaïte Sañjaya. Quant aux relations de ces Çailendra javanais et de ceux de Palembang, M. S. semble les déduire du *Carita Parahyangan*. Sañjaya ayant vaincu Çrīvijaya lui aurait-il imposé un prince de son sang (1) ? Est-ce ce qu'il faut entendre par son « hypothesis about the *real nature* of the Çailendra's » (p. 19-20) ?

Telles sont les thèses de M. S. Il les résume en ces termes : « Sañjaya de Matarām, de la famille Çailendra, étend son pouvoir sur les territoires voisins. Ces faits s'accomplissent avant 732 [érection d'un liṅga royal]. Passé cette année, il continue ses conquêtes et soumet des royaumes d'outre-mer, comme Çrīvijaya « and a few states in Further India ». En d'autres endroits de cette péninsule il manifeste sa puissance. On doit peut-être attribuer ces faits à son fils et successeur Panangkaran, qui épouse une princesse bouddhiste, la fille, peut-être, du roi Dharmapāla du Bengale. L'identifiant à Tārā, il lui voue le caṇḍi Kalasan. Il est possible qu'il soit aussi le fondateur des monuments de Muara Takus et de Vieng Sa.

« Dès lors, des éléments mahāyānistes commencent à s'introduire dans le çivaïsme javanais ; restés d'abord à part, ces éléments se javanisèrent ensuite pour devenir finalement une synthèse du çivaïsme et du bouddhisme, le syncrétisme javanais qui est bien connu. La réapparition des ambassadeurs de Çrīvijaya à la cour de Chine, pour la première fois depuis l'assujettissement de ce pays par Matarām, *ca.* 750, réapparition

(1) M. S. ne s'est pas clairement expliqué sur ce point. Sañjaya pour lui est un Çailendra et aussi le conquérant de Çrīvijaya. Le considère-t-il comme le fondateur de la dynastie Çailendra tout entière ?

qu'on rapporte à 904 A.D., fait ressortir que Çrīvijaya a repris alors son indépendance. Ceci coïncide avec la décadence de la civilisation de Mataram et le *revival* de la dynastie Est-javanaise, qui remonte peut-être à Gājayāna » (p. 24, n. 1).

* * *

On voit tout ce que M. Stutterheim verse de neuf au débat, outre le fait initial de l'identité rakai Panangkaran = karīyāna Paṇaṅkaraṇa. Le Dr. Bosch, de son côté, fournit une base excellente aux recherches en joignant à l'inscription de Kĕlurak, dont il traite avec toute la maîtrise qu'on lui connaît, une lecture et une version nouvelles de l'inscription de Kalasan. Le préambule paléographique est à lui seul un petit mémoire (p. 3-16) et de la p. 31 à la p. 56 l'auteur nous donne, en commentaire de son texte, et entre d'autres notes, une remarquable étude sur le culte de Mañjuçrī et le Triratna. Nous y reviendrons ailleurs et nous ne relèverons ici que son esquisse historique.

La brochure de M. S. a parfaitement atteint le but que s'était proposé son auteur: elle a montré toute l'importance de la question qu'il a le premier soulevée. M. B. développera sans doute dans un prochain article ses premières indications qui sont sommaires. Elles éclairent pourtant plusieurs points qui ont embarrassé M. S. et nous évitent en tout cas de recourir à cette dynastie de patriarches qui, à trois, se partageaient plus de cent vingt ans de règne.

M. B. admet que Paṇaṅkaraṇa est Panangkaran (p. 27). Il admet aussi comme vraisemblable la réunion en un même personnage des *çailendravaṅçatilaka* de Kĕlurak et de Nalanda (p. 25). Mais c'est sur une donnée qui compromet la restitution historique tentée par M. S. Selon celui-ci, le grand-père de Balaputra, le roi de Java dont le nom est « un synonyme de *vīravairimathana* », ne serait autre que Sañjaya. Or le roi de l'inscription de Kĕlurak y reçoit le nom de *varavīravimardana* (p. 25), (ou peut-être *vairivaravīravimardana*, p. 12 ; mais la lecture du premier terme est conjecturale). Nous avons ainsi de bonnes raisons pour identifier non plus Sañjaya, mais bien ce roi de Kĕlurak (782) avec le *çailendravaṅçatilako yavabhūmipālaḥ çrī vīravairimathanānugatābhidhānaḥ*, grand-père d'un roi qui règne *ca.* 850 (¹). Ce trait essentiel est accompagné d'une observation intéressante : « Que les prédécesseurs de Balitung, nommés dans la liste [du Kĕḍu], soient aussi ses ancêtres, comme Stutterheim l'admet implicitement, *loc. cit.*, p. 188, cela n'est rien moins que prouvé. » M. B., qui semble n'avoir pas connu les dernières thèses de M. S., s'en écarte tout à fait et poursuit : « Il est, à mon sens, très possible que le second de la liste, le çrī mahāraja rakai Panangkaran (le Çailendravaṅçatilaka de Kalasan) n'ait point appartenu à la dynastie indigène de Java, mais ait été un prince Çailendra de Sumatra — e.g. un fils cadet du roi Çailendra — qui, par son mariage avec une princesse javanaise, serait devenu le successeur légitime de Sañjaya et aurait de ce fait trouvé place dans la liste dynastique officielle. Peut-être l'inscription de Nālandā donne-t-elle une indication au sujet de cette entrée par mariage des

(¹) M. B. a établi ce rapprochement il y a déjà quatre ans (*TBG.*, LXV, p. 520).

Çailendra dans la maison royale javanaise. Ce ne serait pas le chef suprême [de la dynastie] Çailendra qui se serait personnellement allié avec la dynastie javanaise (sans doute était-il roi de Java *par droit de conquête*), mais bien un de ses fils en épousant Tārā, en qui nous devrions alors voir une princesse javanaise. Il est possible que le second et le troisième mahārāja sur la liste de Balitung, les rakai Panunggalan et Warak, desquels il ne reste aucun document, soient aussi des Çailendra et que la restauration de la dynastie javanaise ait suivi leur règne (de nouveau par un mariage ?) » (1)

Il n'y a dans cette hypothèse qu'un point inquiétant : si Tārā est une princesse de la maison de Sañjaya, donc çivaïte, son nom surprend un peu.

Parmi tant de difficultés que présentent les deux inscriptions de Kalasan et de Kĕlurak, le problème des *guru* n'est pas le moins ardu. Celle de Kalasan dit :

āvarja mahārājaṃ dyāḥ pañcapaṇaṃ panaṃkaraṇaṃ
çailendra rājagurubhis tārābhavanaṃ hi kāritaṃ çrīmat

« Après que les *guru* du roi Çailendra eurent persuadé le mahārāja dyaḥ Pañcapaṇa, (le rakryan) Panaṃkaraṇa, ils firent construire un splendide temple de Tārā. » (2) La statue de la déesse fut de même érigée *gurvājñayā*, « sur l'ordre des gurus ». Plus bas on lit encore :

. . . mahārājaḥ
akarod gurupūjarthaṃ tārābhavanaṃ panaṃkaraṇaḥ

« pour honorer les *guru*, le mahārāja Panaṃkaraṇa a édifié ce temple de Tārā » (3). Pourquoi cette insistance ? M. S. a avancé d'abord cette hypothèse que le fondateur, roi à Java, eût fait venir des prêtres de Sumatra pour assurer la parfaite sainteté de l'œuvre. M. B. fait observer que, selon le texte, ce sont, au contraire, les *guru* qui prennent l'initiative (4). Dans sa plaquette en anglais M. S. revient sur ce point (5). Si Tārā est la fille de Dharmapāla, roi du Bengale, celui-ci peut être considéré comme le *guru* de son gendre, le Çailendra (6). Quand, à Kĕlurak, Mañjuçrī, comme à Kalasan, Tārā sont nommés *dharmasetu* « la digue du Dharma », destinée dans les siècles des siècles à protéger (*pālanīya*, Kalasan) toutes les créatures, n'est-ce pas une allusion discrète au nom même de Dharmapāla ? L'inscription de Kĕlurak témoigne de la vénération que le roi présidant à la fondation portait au *Gauḍīdvīpaguru*, c'est-à-dire, sans doute, comme le conjecture M. B., au « guru du Bengale » (7). Le texte est très gâté, et, si ces mots sont nets, la fin de la phrase, par contre, ne se laisse pas saisir. On nous parle plus bas d'un *guru* du roi (*rājaguru*) qui nous est présenté comme le donateur de la statue ; plus bas encore on rencontre cette donnée précise :

. . . kumāraghoṣaḥ sthāpitavān maṃjughoṣaṃ imaṃ
« Kumāraghoṣa a élevé ce [= cette image de] Mañjughoṣa. »

(1) *TBG.*, LXVIII, p. 27, n. 1.
(2) *Ibid.*, p. 58.
(3) *Ibid.*, p. 59.
(4) *Ibid.*, LXVIII, p. 28.
(5) *Javanese Period*..., p. 10-11.
(6) Les dates ne s'y opposent point, puisque l'expédition de Dharmapāla contre Indrāyudha de Kanauj remonte à 783 A. D. (Kalasan 778, Kĕlurak 782).
(7) *TBG.*, LXVIII, p. 29-31.

On en peut déduire progressivement que Kumāraghoṣa, le guru du roi et le guru du pays de Gauḍī ne font qu'un. Le guru du Bengale n'en serait donc pas le roi, mais un très saint personnage, si l'on en juge par la 7e stance de l'inscription de Kĕlurak. venu en Insulinde pour y porter la pure doctrine. De ce pays de Gauḍa [1], dit le *Nāgarakṛtāgama*, 83, 4, « sans cesse des gens de toutes sortes s'en venaient par mer à Java, avec nombre de marchands, de moines et de brahmanes distingués ». D'ailleurs, on sait assez par les témoignages chinois l'intimité des relations spirituelles qui unissaient le Bengale à Çrīvijaya. La solution est donc vraisemblable. Il subsiste pourtant quelque obscurité, de par l'état du texte et l'impossibilité d'identifier avec certitude les rois des inscriptions de 778 et 782.

En fait, les meilleurs juges s'accordent, depuis M. Vogel [2], à reconnaître deux rois dans l'inscription de Kalasan, un roi local et, semble-t-il, son suzerain. Mais les deux sont Çailendra. On sépare ainsi le *Çailendrarāja* (de Palembang ?) et le *Çailendravaṅçatilaka*.

Peut-être tirera-t-on quelque lumière du fait que, selon l'inscription de Nālandā, c'est le fils du *vīravairimathana* qui épouse Tārā. Si l'on reconnaît l'identité du nom en *mathana* et du nom en *mardana* qui s'appliqueraient au même prince, les deux inscriptions javanaises sont l'une et l'autre en rapport avec celle de Nālandā, ce qui peut aider à retrouver leur lien mutuel.

* * *

Ce débat ne doit pas faire perdre de vue un point essentiel. Grâce à M. Stutterheim, on sait maintenant qu'un Çailendra est entré dans l'histoire javanaise autrement que comme un conquérant étranger : il est adopté par les sources indigènes. La floraison de l'art mahāyāniste, à partir du Kalasan, est, quelle qu'en soit l'inspiration première, un fait de civilisation javanais, et l'on peut rappeler qu'un roi Çailendra a patronné la compilation d'un dictionnaire sanskrit-vieux-javanais. On ne saurait donc accorder trop d'importance à cette *branche javanaise* des Çailendra. Bālaputra nous en donne l'exemple s'il se glorifiait, lui, le roi de Sumatra, d'un grand-père *yavabhūmipāla*.

Comme l'observe M. Krom, « il est certainement impossible dans un panégyrique de cette nature, qu'il ne nomme ce grand-père que d'après un pays conquis...» Il faut donc penser que ce roi dut régner non sur Çrīvijaya dans toute son étendue, comptant le centre de Java parmi ses territoires, mais sur un royaume particulier, soumis peut-être à Palembang, et aussi que son petit-fils dut avoir quelque bonne raison pour se prévaloir de cette ascendance. M. Krom nous met en garde contre une interprétation qu'on a pu donner de son célèbre titre *De sumatraansche periode der javaansche geschiedenis*. On en a conclu qu'il postulait la complète dépendance politique de Java central durant la période considérée. Tout au contraire, on peut se représenter, dit-il, les deux pays sous deux rois de la même famille, formant sans doute un tout, surtout au point de vue de leur politique extérieure, mais chacun avec sa

---

(1) M. B. admet l'alternance *Gauḍī/Gauḍa*, qui est bien vraisemblable.
(2) *Bijdragen*, 1919, p. 634. Cf. *TBG.*, LXVIII, p. 27 sq.

part de vie propre. Par là s'expliquerait que « quand à la longue les Çailendra reperdirent Java, la branche javanaise ait assumé le pouvoir à Sumatra. » [1]

Mieux encore, M. Krom admet, comme une seconde possibilité, que les deux pays aient été réunis sous un roi unique, mais pour qui Java eût eu la préexcellence, comme plus tard on verra un roi Çailendra sumatranais « de Kaṭāha et Çrīvijaya », selon la formule officielle qui donne le pas au Kaṭāha. Le chef suprême de la dynastie Çailendra aurait résidé à Java, ce qui expliquerait l'art mahāyāniste javanais, peut-être le nom du *Zābag* et aussi, éventuellement, l'alternance des ambassades.

On peut donc trouver dès maintenant quelques éléments d'interprétation qui permettent une grande économie d'hypothèses nouvelles : c'est le meilleur parti que nous puissions prendre, tant que M. Stutterheim et M. Bosch ne nous auront pas sonné la solution définitive du problème.

P. Mus.

Chine.

Basil M. Alexeiev [V. M. Alekseev]. — *The Chinese gods of wealth.* A lecture delivered at the School of Oriental studies, University of London, on 26th march, 1926, published by the School of Oriental studies in conjunction with the China Society. [Londres,] 1928, in-8°, 36 p. et 24 planches hors-texte.

Dans cette leçon faite à Londres en 1926, le savant sinologue de Léningrad esquisse un culte dont l'étude complète ferait apparaître, selon lui, le fond matérialiste de la religion populaire chinoise. Sauf les bons chrétiens, les vrais mahométans et les mécréants américanisés, tous les Chinois adorent Ts'ai-chen 財神, dieu des richesses. On l'accueille en cérémonie la veille du nouvel an, on place son image, simple ou double, sur les portes, on l'honore en particulier dans certaines corporations (marchands, libraires, forgerons, etc.), dans la famille, dans le quartier des femmes. Il a ses autels où il reçoit les offrandes coutumières de vin, de fruits et de gâteaux; tambours et gongs l'y appellent et monnaie de papier et pétards sont brûlés lorsqu'il arrive. Le dieu ainsi universellement adoré n'a pas une grande personnalité. Le cœur de ses croyants la modèle à son gré. Ses appellations sont un peu flottantes. Sa forme la plus simple, dans les boutiques de Canton, est même impersonnelle : sur un petit autel en bois gravé, devant lequel pend une cassolette, on lit simplement un caractère or sur fond rouge : *Chen* 神, le *dieu* (pl. x). Mais l'imagination populaire, et les imagiers qui l'alimentent, ne sont point parvenus à cette sobriété éloquente. Le dieu qui répand les trésors a reçu tous les attributs utiles à la satisfaction des désirs qu'on attend de lui, et ceux-ci sont nombreux : tout ce que la richesse est supposée devoir donner et tout ce qui est supposé donner la richesse : l'argent, les biens, les fonctions (dont

(1) *Hind.-jav. Geschiedenis*, p. 139-140.

l'idée est associée à celle de richesse, 富貴, et auxquelles théoriquement tout pauvre peut s'élever par les examens), une postérité mâle. Les images se distinguent en général par la profusion des objets souhaités ou de leurs symboles. C'est qu'elles sont aussi des sortes de talismans (elles en sont quelquefois de formels, p. 8, pl. x ; cf. H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, t. XI, Chang-hai, 1916, p. 956, fig. 271) et l'accumulation dans une seule de tout ce que l'on souhaite est économique et en augmente l'efficace. Le dieu lui-même a été pourvu : il a une femme, Ts'ai-mou 財母, qui veille sur les gynécées, une famille (pl. xviii). La planche xiii nous le montre prêt à descendre sur la terre, précédé de neuf assistants, dont deux portent ses insignes royaux et les autres, ses dons, et monté sur un cheval blanc. Souvent il se contente d'un nuage ou d'envoyer (pl. xii) par ce véhicule des satellites apporter le *dragon-monnaie*, *ts'ien-long* 錢龍 (où M. A. voit un rébus : 乾龍, et sur lequel il signale une légende ancienne, p. 7) et le *cheval-trésor*, *pao-ma* 寶馬 (où il voit une contamination bouddhique). Sur un autre attribut ordinaire du dieu, le bassin aux trésors, *tsiu pao p'en* 聚寶盆, on comparera l'explication plus développée du P. Doré, *op. cit.*, p. 961 sq., tirée d'une biographie de Chen Wan-san, 沈萬三傳. Il n'est rien dit de l'arbre aux sapèques. Sur ses autels, le dieu est souvent dédoublé en Tseng fou kouang yun Ts'ai-chen 增富廣運財神 et en Tsiu pao Ts'ai-chen 聚寶財神 (pl. xiv) ou en Wen 文 et en Wou Ts'ai-chen 武財神 (pl. xvii, xviii, xx, xxi). M. A. trouve dans les deux derniers une application de la distinction confucéenne de la double nature, civile et militaire, du bon gouvernement. Le dieu militaire affecte parfois la forme d'un guerrier turc (pl. xix ; cf. Doré, *op. cit.*, p. 958-959). La tendance anthropomorphique et le goût de l'antiquité identifient aux dieux vénérés les personnages illustres : Pi Kan, Kouan Yu, Kouo Tseu-yi (sur celui-ci, cf. Doré, *op. cit.*, p. 949 sq.) sont ainsi devenus dieux des richesses (autres incarnations in Doré, *ibid.*, p. 956 sq.). Le taoïsme en a fourni une figuration connue sous le nom de Lieou Hai 劉海 (pl. iv, vi *b*, viii, xvii, xix) et les traits d'un enfant orné d'un collier de pièces de monnaie, accompagné d'un crapaud à trois pattes, et souvent associé aux deux immortels Ho, 和合二仙 (p. 5 et les mêmes planches ; cf. Alekseev, *Bezsmertnye dvojniki i daos s zolotoju žaboj v svite boga bogatstva* [*Les jumeaux immortels et le taoïste au crapaud d'or dans le cortège du dieu des richesses*], in *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii pri R. A. N.*, t. V, 1918, p. 215-252, et l'article de L. J. Sternberg, de conclusion opposée, *ibid.*, t. VI, 1927. Sur les deux Ho, cf. Doré, *op. cit.*, p. 963, d'après le *Fong chen yen yi* 封神演義, chap. XLVII). Le bouddhisme à son tour accommode le dieu, sans qu'on sache exactement s'il s'agit là d'une assimilation opérée par les bonzes ou d'un syncrétisme spontané des fidèles (pl. xiv, xvi, et surtout pl. iii, où M. A. reconnaît Ts'ai-chen assistant de Kouan-ti avec Yo-wang 藥王 (Bhaiṣajyarāja) dans un groupe de dieux présidés par Kouan-yin. Enfin, un riche bienfaisant peut encore aujourd'hui en devenir après sa mort une hypostase locale (cp. pl. xxiii, xxiv).

L'esquisse de M. A. repose avant tout sur l'abondante imagerie populaire où il a choisi les vingt-neuf reproductions qu'il glose. Il y a joint quelques explications légendaires assez abstraites, fournies par des illettrés ou des demi-lettrés, et l'a complétée par la traduction de quelques sentences parallèles et de cinq petits textes naïfs, satiriques ou moraux, qui ont l'intérêt de nous laisser entrevoir les sentiments *sublimés* par le culte.

E. Gaspardone.

Henri Maspero. — *La Chine antique*. — Paris, E. de Boccard, 1927. In-8° de xvi-626 p. et 3 cartes. (Histoire du monde, publiée sous la direction de M. E. Cavaignac, t. IV.)

Id. — *Mythologie de la Chine moderne*. (P. 227-362 de la *Mythologie asiatique illustrée*, publiée avec un avant-propos par M. Paul-Louis Couchoud. Paris, Librairie de France, [1928], in-4° de x-432 p.)

Ce livre est indispensable. Il apporte à la fois la meilleure mise au point de nos connaissances sur l'antiquité chinoise, une bonne bibliographie critique jusqu'à la date de sa publication et un harmonieux tableau d'histoire générale. C'est une synthèse préparée par des années d'analyses sur les sources, avec une érudition qui embrasse à peu près l'ensemble de la science sinologique et une probité qui appuie de preuves chaque assertion et rapporte toujours les opinions adverses : c'est le premier manuel *occidental* d'histoire chinoise digne de ce nom. M. M. a fait de ce manuel une œuvre personnelle par le style, souple et nuancé, ainsi que par l'absence de toute emphase aux résultats de première main qu'il y donne et par une critique sans cesse en éveil, qui a pu ailleurs être prise parfois pour de l'hypercritique, mais qui se trouve ici merveilleusement opportune.

Le livre va des origines à la création de l'empire. Dans cet intervalle, l'histoire a bien des lacunes. Les découvertes récentes de M. Andersson, comme celles des PP. Licent et Teilhard de Chardin (M. M. ne cite pas ces dernières) [1], nous font remonter jusqu'à l'âge paléolithique, tandis que la trouvaille, en 1899, des écailles inscrites et des fragments du Ho-nan. nous avait apporté la confirmation inespérée de l'existence d'une civilisation chinoise vers le premier millénaire avant notre ère. Entre les deux époques, c'est la nuit, que des documents bien postérieurs, fortement teintés de légende, ou d'un rationalisme moins sûr que la légende, percent çà et là de petites lumières. De cette période sans date, M. M. esquisse la reconstruction la plus probable d'après les textes tardifs, où les premiers Chinois apparaissent dans les plaines du bas et du moyen Houang ho, entourés de barbares et divisés en deux grandes classes : paysans et seigneurs. Les premiers souverains et la première dynastie sont replacés dans les légendes traditionnelles. La même incertitude enveloppe la fondation des deux dynasties suivantes. Plusieurs inscriptions anciennes et des textes plus modernes attestent l'existence successive des Yin et des premiers Tcheou. Mais tout ce que la tradition fournit à l'histoire politique des Yin tient en quelques données fragmentaires et vagues : leur établissement par la force, la lutte contre un voisin

---

[1] Cf. Emile Licent, S. J., *Dix années (1914-1923) dans le bassin du Fleuve Jaune et autres tributaires du golfe du Pei tcheu ly*, Tientsin et Sienhien, 1924, trois tomes in-4° de iv-1570 p., + un tome de *Tables* (p. 1571-1692) et un *Atlas* in-plano de 154 + (2) feuilles (o et 87 bis) de cartes, plans et photographies, + 25 feuilles, non paginées, de photographies (tiré à 400 exemplaires). Cet ouvrage doit encore être ajouté aux références de la note où M. M. (*La Chine antique*, p. 23) met en doute (bien qu'il en emploie ensuite le nom une ou deux fois lui-même) l'existence du rhinocéros dans la Chine du Nord à l'époque ancienne : le P. Licent signale à plusieurs reprises la découverte de rhinocéros fossiles (*Dix années ...*, p. 404, 1110, 1240, 1508-64). *Le paléolithique de la Chine*, par M. Boule, H. Breuil, E. Licent et P. Teilhard de Chardin (Archives de l'Institut de paléontologie humaine, mémoire 4). Paris, Masson et Cie, in-4° de viii-138 p. et 30 pl., n'a paru qu'en juillet 1928.

occidental, les déplacements de la capitale, les débuts de la colonisation des marches barbares, suivis de l'élévation, de la rivalité, et de la conquête Tcheou (XIe-Xe siècle a. C.). De l'an 1000 à 842 a. C., seuls subsistent la tradition et le roman des rois guerriers Tchao et Mou ; l'expansion chinoise atteint la Han et le Yang-tseu. Il ne faut pas entendre sans réserve cet agrandissement du domaine chinois : certains barbares ne furent soumis qu'en 296 a. C. (p. 7) ; certains autres, redevenus indépendants restèrent seulement plus ou moins influencés (p. 6) ; d'autres, enfin, à plusieurs reprises, vinrent piller la capitale. En 842, sur le témoignage de quelques odes du *Che king*, corroboré par toute la tradition et par la vraisemblance, commence la période historique : le roi Siuan affaiblit le trône au cours de nombreuses guerres contre les Barbares. Le roi Yeou, son successeur, est tué en 774 à la suite d'une révolution de palais. Hao, sa capitale, est ruinée. Deux Tcheou sont intronisés en même temps par deux partis de seigneurs, à Lo-yi (c. Ho-nan fou) et à Houei (c. Si-ngan fou). Ainsi l'histoire s'ouvre sur la décadence de la royauté.

Si les sources chinoises : débris rendus par la terre, vases inscrits, chants du *Che king*, rédactions, interpolations et remaniements de basse époque des traditions et des légendes, sont par nature peu propres à enrichir l'histoire politique antérieure au VIIIe siècle, ils apportent, au contraire, à l'histoire sociale, à l'histoire intellectuelle et religieuse une contribution fragmentaire, mais de premier ordre. Cette abondance d'une part, cette pénurie de l'autre, ont un peu pesé sur le plan du livre de M. M. L'histoire, au sens strict, est coupée en deux par un long livre (le deuxième) sur les institutions. Les trois premiers chapitres du livre I, sur les origines, sont pleins aussi de données sociologiques. Le quatrième chapitre nous fait revivre la cour encore à demi-sauvage des Tcheou Occidentaux d'après le *Che king* et quelques passages authentiques du *Chou king*. Cinq odes et un court fragment ont suffi à M. M. pour composer une image suggestive des festins qui accompagnaient les fêtes à la cour royale ou chez les princes, et y rattacher l'explication d'une légende fameuse (p. 67-69). Les mêmes sources, complétées pour le détail par des sources postérieures : *Tso tchouan* et *Tcheou li*, et par les travaux auxquels ils ont donné lieu, sont à la base du tableau de l'administration centrale. M. M. finit son premier livre en situant les états vassaux au VIIIe siècle a. C., divisés en neuf provinces comprenant une centaine de petits fiefs et régies par des sortes de comtes envoyés par le roi. En ce qui concerne les obligations des feudataires, il admet que le tribut dut être régulier, au rebours des visites d'hommage. Contre les rituels, il cite deux exemples de l'irrégularité de ces dernières (p. 103-104). Mais il ne semble pas que ces exemples ne pussent être expliqués aussi en faveur des rituels, pourvu qu'on ne s'attachât pas trop à leur lettre, et qu'on voulût bien n'en retenir que l'obligation même de la régularité, au moins dans la mesure où celle-ci était respectée pour le tribut, qui a pu servir parfois d'équivalent à l'hommage. M. M. lui-même rapporte des traits qui paraissent appuyer cette interprétation (cf. p. 200, note, p. 249, 284, 308, 326).

Le livre II est entièrement consacré à la vie sociale et religieuse sous les Tcheou. Ici les sources sont assez nombreuses et le plus souvent tardives, et nous ne pouvons que renvoyer à la bibliographie placée en tête de l'ouvrage et dans les notes. La description chevauche les deux époques, Tcheou Occidentaux, Tcheou Orientaux, traitées dans les livres I et III. On y passe des paysans (*nong*) aux nobles (*che*), aux princes (*tchou-heou*) et au roi (*wang* ou *ti*). M. M. vise à traduire en équivalents

précis certains mots chinois. Il applique les appellations de *plébéiens* et de *patriciens* aux deux premières classes, concurremment avec des noms et des titres empruntés à notre moyen-âge (vassaux, feudataires, sire, comtes, etc.) : il y a là un disparate et, pour les termes de *plébéiens* et de *patriciens*, une extension abusive du sens de mots très spécialisés, qui, peut-être, manque son but, car il n'est pas sûr que la description consciencieuse que l'auteur fait des choses suffise à corriger les idées fausses que suggèrent les noms. De même, p. 534, 566, M. M. appelle *nominalistes* l'école, ou plutôt les auteurs qui se sont attachés au problème très particulier de la *rectification des noms* (正 名). Entre les roturiers et les nobles, M. M. signale à partir du VIe siècle la classe intermédiaire des petits propriétaires fonciers sans apanages, où naquirent les clients des seigneurs et les écrivains de l'époque des Tcheou ; la catégorie des marchands en sortait, et l'investiture en tirait les princes (p. 134 sq.). La vie du roi fut d'abord un élargissement de la vie d'un feudataire, ensuite, une diminution. Le palais royal, dont on nous trace une nette esquisse d'après Tsiao Touen, était analogue au palais agrandi d'un seigneur, à deux détails près : le *Ming t'ang* et les tombes (p. 148-153). On trouvera quelques indications sur le passage de la filiation utérine à l'agnatique chez les seigneurs (p. 120) et chez les rois (p. 153) ; pour tout ce qui concerne les paysans, les livres de M. Granet sont indispensables. La phrase sur la fondation des marchés par la femme du premier seigneur (p. 111) est un peu énigmatique. La théorie qui fait remonter leur origine aux lieux saints des fêtes paysannes (Granet) méritait d'être signalée. Un trait non formellement relevé de la condition des paysans (p. 113) : l'individu fixe dans un groupe moins fixe, est fortement marqué par Mencius dans le passage auquel l'auteur renvoie en bloc plus haut (p. 109, note), à propos du *tsing* (1).

La religion occupe les trois derniers chapitres du livre II. La mythologie, le clergé, les lieux de culte et les cérémonies, le cycle annuel des fêtes et le sentiment religieux y sont décrits. A propos de Heou-t'ou, divinité de la terre dont M. M., avec Grube, contre Laufer et Schindler (2), fait un dieu masculin, Keou-long, fils de Kong-kong, il est dit que l'idée des couples divins est complètement étrangère à la mythologie chinoise ancienne (p. 161). On sait combien elle a changé depuis. M. M. s'efforce de démêler les formes anciennes à travers les déformations de leur évolution et les systématisations des lettrés, de la fin des Tcheou aux Han, à travers lesquels nous les apercevons. Les rituels, appuyés par les histoires, sont naturellement à la base de son exposé. Il recourt fréquemment au *Kong-yang tchouan* et aux commentaires de Tcheng Hiuan pour les cérémonies. Il distingue deux clergés : prêtres officiels et sorciers. Pour le premier, il conclut de l'absence de rites particuliers à celle d'une classe sacerdotale à l'époque historique (p. 195). Il relève partout, sauf dans les rites funéraires, des divergences locales. L'usage d'un vocabulaire religieux ancien est attesté par une série de substituts désignant les offrandes (p. 215-216, et Granet, *Religion des Chinois*, p. 82). Les sacrifices humains furent nombreux ; on les trouve jusque vers la fin des Tcheou, c'est-à-dire pendant toute la période étudiée par M. M. (cf. p. 103, 170-171, 175, 180, 185, 212, 214-215, 239-240,

(1) 死徙無出鄉. - Mencius, III, I, trad. Couvreur, p. 418.

(2) La position de Granet, cité à leur suite par M. M. (p. 161, n. 4), est douteuse. Cf. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, p. 17, 255, 361.

266-267, 269, 350-351). Tous ces cultes appartiennent à la classe noble, mais leur lien avec la religion populaire est manifeste dans la concordance des calendriers religieux et agricoles, en opposition avec les calendriers des états (p. 221 sq.).

A côté des cérémonies périodiques, les cérémonies occasionnelles étaient nombreuses : la guerre, les fléaux naturels, les prodiges, ainsi que les événements de la vie privée les provoquaient, et sorciers et devins y jouaient un grand rôle. En quelques pages (270-279), M. M. met en lumière l'évolution qui inclina d'abord vers la mythologie une religion à l'origine plutôt impersonnelle, puis arrêta cette tendance par une spéculation double : l'évhémérisation de certains mythes et, si l'on me passe le mot, la *métaphysication* des croyances, et des faits naturels qu'ils avaient expliqués, unissant par là deux courants contraires en cet *universisme* qui n'a depuis point cessé de dominer la religion et la philosophie chinoises et n'a sans doute pas été la moindre cause de leur arrêt de croissance.

Est-il bien assuré que les paysans n'avaient point de cultes propres ? M. M. revient à plusieurs reprises sur cette idée, parce que les paysans n'avaient pas droit aux rites des nobles et que toutes leurs démarches, jusqu'à leur mariage, jusqu'à la mort, devaient être réglées administrativement. Comment expliquer une pareille lacune alors qu'aucun être comme aucun acte n'échappaient à la religion, et comment croire que le gouvernement pût tout réglementer ? Le silence des rituels, écrits à l'usage des nobles dans un temps où le mépris rationaliste des lettrés commençait de ravager les souvenirs des anciens états de choses, n'est pas plus une preuve suffisante que les témoignages des lettrés qui les rédigèrent. Les paysans n'écrivaient point ; si le culte des dieux (des nobles) leur était interdit, cela n'implique pas qu'ils fussent sans culte propre. Le fait même de la codification suppose une situation antérieure que l'on régularise, ou que l'on veut régulariser. M. M. (p. 119, n. 1, p. 120, 127-128) en signale des traces. Rien n'indique que les paysans, les gens de peu, n'eussent point pour eux seuls un ensemble de coutumes dédaignées de l'autre classe, et un corps flottant de recettes magico-religieuses : il y avait dans les campagnes, pour les pratiquer, des sorciers, des vieillards, des chefs de famille. Chez les nobles mêmes, la religion collective n'était pas toute la religion. De tout temps, le culte eut officiellement un but social et cosmique et de tout temps on enregistre, en faveur de groupes moindres, des manquements à ce statut social, qui n'était lui-même qu'une collectivisation des croyances intéressées nourries chez les individus.

Dans les livres III-IV (*Les hégémonies, Les royaumes combattants*), M. M. reprend l'histoire politique au début des Tcheou Orientaux et la mène à son terme, qui est la fondation de l'empire en 221. Pour cette période, il disposait des premiers textes proprement historiques, c'est-à-dire de trois chroniques officielles : *Tch'ouen ts'ieou, Tchou chou ki nien* et *Ts'in ki*, d'un commentaire plus historique que romanesque : le *Tso tchouan*, de deux recueils plus romanesques qu'historiques : les *Kouo yu* et les *Tchan kouo tsö*, et du *Che ki*. Quiconque a parcouru ces ouvrages, ou seulement la section des maisons héréditaires dans Sseu-ma Ts'ien, a pu apprécier le fatras dans lequel M. M. a mis de l'ordre. Et cet ordre n'est point arbitraire. S'il conserve la division traditionnelle de cette époque en deux périodes, cela se justifie par la chronologie et par le changement intervenu dans la politique des puissances à l'endroit de la monarchie et du principe féodal. Il rejette, au contraire, la subdivision toute faite des cinq hégémons comme une application de la théorie des cinq éléments. Il étudie d'abord l'affaiblissement du pouvoir royal et sa dispersion au profit des états

centraux simultanément aux unifications des provinces périphériques en quelques principautés de plus en plus indépendantes. Les trois chapitres suivants retracent l'apparition de la politique des ligues, sur laquelle s'élèvent les hégémonies du Ts'i (681-643), puis du Tsin (632-506) ; la puissance à éclipses du Tch'ou, l'alliance du Tsin et du Wou, la puissance et la ruine du Wou par Yue en 473. Le livre IV commence avec les luttes intestines du Tsin aboutissant, après une période obscure, à la division de 424-403, qui marque aussi une date dans la longue agonie de la royauté. Les rivalités sanglantes, où les assassinats et les trahisons comptaient autant que les victoires, étaient l'expression du mouvement complexe, politique, économique, intellectuel, qui emportait l'organisation féodale et les vieilles croyances. A la fin du Ve siècle, M. M. nous montre trois grands états : le Ts'i, le Tch'ou et le Tsin, préludant par des réformes et des conquêtes à leurs mêlées suprêmes, tandis que le Nord restait agité de faiblesses jalouses, et que les petites principautés centrales, nées du déclin de la royauté, commençaient de mourir avec elle.

Le chapitre suivant, qui donne son titre à ce livre, contient l'histoire du IVe siècle, période assez trouble, à chronologie incertaine, et qui semble prolonger la précédente : désordres intérieurs et extérieurs, ligues, entrevues, etc. Le Wei lutte soixante-dix ans (419-351) pour recueillir l'héritage du Tsin, et l'assemblée de Fong-tche, en 342, reconnaît Hiao de Ts'in hégémon. En 335, Siuan de Ts'i et Houei de Wei se font *rois* à Siu-tcheou ; Houei-wen de Ts'in se fait roi en 325 et K'ang de Song en 318. Une autre assemblée, à Ye-sang, ouvre en 323 une courte trêve suivie d'une courte alliance du Tch'ou et du Ts'i contre le Ts'in. Celui-ci conquiert le Chou en 316 et annexe définitivement l'Ouest du Fleuve en 312. Il se heurte alors au Tch'ou, qui venait de détruire le Yue et d'annexer l'ancien Wou, et lui enlève en 311 sa frontière occidentale. Le siècle s'achève sur une sorte d'équilibre. Mais, dès 302, les guerres reprennent, et le dernier chapitre nous montre l'avance opiniâtre du Ts'in : il atteint la Fen en 290, détruit la puissance du Ts'i en 284, enlève au Tch'ou la vallée du Yang-tseu en 277, le pays royal de Tcheou en 262. Une suite de campagnes sanglantes est menée contre les trois Tsin. En 249, le dernier des Tcheou est détrôné. Le Han en 230, le Tchao en 228, le Yen en 226, le Wei en 225, le Tch'ou et le Ts'ien en 221 sont unifiés sous le Ts'in.

L'histoire politique s'arrête là. Le livre cinquième et dernier est un exposé à la fois large et précis de la *littérature* et de la *philosophie antiques*. M. M. en reporte les premiers monuments vers le début du VIIIe siècle et leur reconnaît une valeur ; rituelle. Selon lui, les chants du *Che king*, poèmes médiocres, furent d'abord des hymnes chantés dans les sacrifices des cours ; puis, des satires, des plaintes, etc. ; puis, des pièces d'imitation populaire. On voit que M. M. se tient plus près de la tradition classique que de la thèse systématisée en Europe par M. Granet. En caractérisant ces vers, il néglige un trait important bien mis en lumière par M Granet : les *auxiliaires descriptifs* (1). La prose naît également à la cour. chez les scribes

(1) M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919 ; réédition, Paris, 1929, p. 93 sq. ; — *Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises*, in *Revue philosophique*, 1920, p. 114 sq. ; — *La pensée chinoise*, chap. sur la langue, paru dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1928. — Cf. Zottoli, *Cursus litteraturæ sinicæ*, III, Changhai, 1880, p. XVI-XXI, *Geminatæ carminum voces*, et le *Kouang-ya* 廣雅, de Tchang Yi 張揖, des Wei 魏, k. 6.

et les devins. Les devins élaborèrent les premières doctrines politiques et les premières théories préscientifiques, confondues dès leur apparition dans une sorte d'éthique cosmologique. Les scribes furent les auteurs des livrets pour les danses de sacrifices (sur cette interprétation, on souhaiterait une bibliographie moins parcimonieuse que celle qui est donnée à la page 427) et des documents administratifs, dont ils créèrent le style et qui connurent la fortune que l'on sait en pourvoyant la littérature chinoise d'un de ses genres les plus particuliers ; le *Chou king* en présente, d'après M. M., le plus ancien recueil.

Les écoles apparaissent à partir de la deuxième moitié du VIe siècle. En deux aperçus clairs et justes, l'auteur nous montre en Confucius le successeur des anciennes écoles de scribes et de devins, le moraliste qui prêcha l'incessante amélioration de l'individu par les rites, et souligne en Mo tseu son originalité de logicien et son invididualisme religieux ; peut-être eût-il pu rattacher à sa piété profonde sa condamnation de la musique et des rites, par quoi l'on tend à forcer les dieux et à les excéder, ou par l'usage profane desquels on les offense. Tandis que les deux grandes écoles de Confucius et de Mo tseu inclinaient l'interprétation des vieux thèmes vers l'éthique individuelle ou sociale, deux autres écoles prenaient leur essor. L'une, représentée par le *Hi ts'eu*, produisait la théorie métaphysique du *yin* et du *yang* (p. 479 sq.; cf. p. 273 sq.). L'autre était le taoïsme, dont M. M. place le premier traité, le *Lao tseu*, vers les dernières années de Mo tseu, c'est-à-dire vers le commencement du IVe siècle, et dont il donne un lucide exposé. Cette division de la spéculation sur l'ancien fonds commun se divise à son tour lorsque les successeurs des premières écoles précisent les vieilles recherches ou s'attachent à des problèmes nouveaux : ainsi l'individualisme radical de Yang tseu, que M. M. représente comme un pessimisme assez noir, dérive du taoïsme, comme les doctrines divergentes de Mencius et de Siun tseu procèdent de Confucius, et les *sophistes*, de Mo tseu. Ces génies créateurs, la pensée chinoise en sa jeunesse, dont ces sombres temps virent la floraison, continuaient l'esprit vivant des maîtres et ne devaient lui apporter que l'éclat et le prolongement, au prix de fortes modifications, de quelques vies individuelles. D'autres disciples, moins brillants, transmettaient leur lettre. Le passage de M. M. sur les ritualistes (p. 576-580) implique une remarque de longue portée : ce fut l'œuvre des petits ritualistes confucéens et des petits praticiens taoïstes qui assura, au IIIe siècle, la survivance de ces doctrines. Celle de Mo tseu, qui n'était soutenue que par des disciples trop faibles pour la recréer en eux et trop paradoxaux pour être supportés par la foule, disparut des préoccupations des lettrés. En revanche, ce fut la scolarisation de ces petits esprits plutôt que la pensée profonde des initiateurs qui s'imposa sous leur nom à la postérité. C'est l'histoire de beaucoup de créations originales : elles font la fortune des médiocres qui les débitent et perpétuent sous un titre illustre les lieux communs de tout le monde. Telle fut au moins, semble-t-il, cette évolution. Elle n'a peut-être pas été sans rapport avec le sort des écoles locales dont le *Tchouang tseu*, ch. 29, 1, et ch. 33, nous a conservé le souvenir.

Le roman et l'histoire sont traités dans le même chapitre : « la distinction n'était pas très nette, dit M. M., ... ce n'est qu'au temps des Han que le génie de Sseu-ma Ts'ien sut (au moins en principe...) séparer définitivement roman et histoire jusque-là confondus » (p. 591, 596). Le genre commence probablement au Ve siècle. En dehors de leur valeur historique ou philosophique, qui est médiocre, les romans ont celle de nous livrer une foule de détails sur les croyances et les

institutions de leur époque, et parfois, comme le *Yen tseu tch'ouen ts'ieou*, de nous la faire revivre. Le *roman* des origines de la dynastie des Tcheou conservé dans le *Yi tcheou chou* est placé par M. M. au-dessus du *Chou king* pour sa valeur documentaire. M. M. date approximativement tous ces livres.

Le chapitre sur la poésie aux IVe et IIIe siècles est presque entièrement réservé à K'iu Yuan [1]. Plus encore que les autres, le dernier chapitre, sur les origines de la science en Chine et ses premiers rapports avec l'Occident, forme un résumé original. Il y a là, sur une matière encore très neuve, sinon toujours très sûre, assez d'indications pour nous permettre d'entrevoir par quels canaux et sous quelle variété (commerce, techniques, croyances) les emprunts de la Chine au monde occidental ont pu s'effectuer (cf. aussi les indications éparses ailleurs, p. 141, 192, 277, 384).

Par ce livre, la sinologie française reçoit de M. M. le guide que les Anglais et les Allemands possédaient depuis longtemps grâce à Hirth et à Conrady. Il suffit de nommer auprès de lui ces auteurs pour mesurer les grands progrès réalisés en une vingtaine d'années par la sinologie européenne. Ces progrès sont de deux sortes : de découverte et de méthode, les derniers pouvant se traduire par une diminution de la matière historique. Il arrive pourtant, en lisant ce bon livre, que l'on se surprenne à trouver comme une sévérité excessive, dans l'état actuel de la science, de tenir souvent si peu compte de l'histoire traditionnelle et de supprimer simplement ce que les restes des anciens documents ne permettent pas d'affirmer. Telle tradition que l'histoire stricte oblige actuellement à écarter (p. ex. l'*histoire* des Hia ou des Yin, ou encore des premiers Tcheou) pourrait être, semble-t-il, recueillie avec profit dans le chapitre des croyances, ou même dans un chapitre spécial, où l'on discuterait les données suspectes. Ce procédé faciliterait le passage à l'étude directe des sources chinoises, tiendrait en mémoire les points douteux et conserverait au complet, en vue des revisions futures, le magasin des données sur l'histoire ancienne. Au reste, M. M. note lui-même (p. 404, n. 2) que cette critique peut paraître aussi un appauvrissement, et il ne s'y tient pas toujours. Pour écrire un tableau de quelque unité, il a dû se servir de documents tardifs, puiser aux sources mêlées, qui sont les seules sources. Il a dû reconstruire souvent, une fois même, sur les sacrifices humains au Fleuve Jaune, descendre jusqu'au *T'ong kien kang mou* (p. 175), et, une autre fois, jusqu'aux coutumes actuelles des tribus barbares du Sud (p. 119, n. 1) ; il a dû ne pas rejeter absolument l'hypothèse, et il en prévient (p. 119, 356, 417). Tous ces procédés sont légitimes dans la mesure où ils restent maniés par une science prudente qui sait discerner et choisir les faits anciens dans les textes les plus artificiels et à condition de ne jamais oublier que l'unité du tableau ainsi présenté à nos yeux repose en partie sur des restitutions. M. M. nous donne à la fois l'occasion de l'oublier, tant il a mis d'habileté dans le sien, et celle de nous en souvenir, par le véritable petit trésor des notes, fournissant des éléments essentiels de critique textuelle, qu'il a répandu au bas presque de chaque page. En un mot, ce manuel excellent rend son lecteur

---

[1] P. 597 (bibliographie), ajouter : Ed. Erkes, *The Ta-chao* 大招, *text, translation and notes*, in *Asia Major*, Hirth anniversary volume, p. 67-86 (Cf. *T'oung pao*, n^{lle} sér., XXII, 1923, p. 350-2). On sait que M. Erkes a continué ses traductions commentées.

difficile, mais la restriction qu'il est tenté d'apporter à ses éloges est un éloge de plus : c'est le regret que M. M., qui nous a beaucoup donné, ne nous ait pas donné davantage encore.

Ce volume, sans index, nous annonce qu'un index général paraîtra dans le dernier des volumes sur la Chine.

La *Mythologie de la Chine moderne*, dans la *Mythologie asiatique* publiée par M. Paul-Louis Couchoud, est le résumé le plus étendu et certainement le meilleur que renferme ce volume de vulgarisation luxueuse. Mêlée à toute l'histoire et à toute la littérature chinoises, la mythologie de la Chine n'a jamais été l'objet d'un traité véritable, et il est douteux qu'un pareil traité puisse être écrit de sitôt. M. Granet a récemment montré, sur une série des plus anciens thèmes, tout le parti que l'analyse sociologique pouvait tirer de données même fragmentaires (1). M. M. a tenté une mise en œuvre analogue au point de vue de la critique historique (2) et donné le complément de la présente étude dans le chapitre II, livre II, de sa *Chine antique*. La méthode aujourd'hui la plus sûre est celle des monographies. Parmi les ouvrages sans prétention scientifique, mais constituant de vigoureux et fort utiles défrichements, une information plus compréhensive se trouve dispersée un peu partout dans l'œuvre du P. Wieger et ramassée, en une richesse mêlée et touffue, dans les *Recherches* du P. Doré, à travers lesquelles son *Manuel* peut servir comme une sorte d'introduction ou de guide incomplet (3). En 1922, avant M. Ferguson (4), M. Werner, l'auteur du *Chinese* de la *Descriptive Sociology* dirigée par Spencer, a publié le premier précis non chinois (5), emprunté surtout aux *Recherches* du P.

(1) M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Travaux de l'*Année Sociologique*. Paris, Alcan, 1926. 2 vol. in-8° de 710 p. (pagination unique), dont 85 p. d'index. — Cf. aussi sa *Religion des Chinois*, Paris, 1922, p. 30-35 (*la mythologie populaire et le folklore* [anciens]).

(2) H. Maspero, *Légendes mythologiques dans le Chou-king*, in *JA.*, 1924, I, p. 1-100.

(3) H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*. Variétés sinologiques, n°s 32, 34, 36, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 51, quatorze volumes parus, parmi lesquels les tomes VI-XII traitent spécialement du Panthéon chinois. Traduction anglaise avec notes, par le P. M. Kennelly, huit tomes (n°s 32-42) parus. Changhai, Imprimerie de la mission catholique, à l'Orphelinat de T'ou-sè-wè, 1911-1919, in-8° abondamment illustrés. — *Manuel des superstitions chinoises ou Petit indicateur des superstitions les plus communes en Chine*. Ibid., 1926, in-12 de VI-220 p.

(4) John C. Ferguson et Masaharu Anesaki, *Chinese-Japanese Mythology*. Vol. VIII de la *Mythology of all races*, Archæological institute of America, Boston, Marshall Jones C°, 1927, in-8°, illustré. Les deux ouvrages sont indépendants, mais réunis en un seul volume.

(5) E.T.C. Werner, *Myths and legends of China*, with 32 illustrations in colours ... Londres, George Harrap et C°, 1922, petit in-4°, 454 p., avec un index et sans caractères chinois.

Doré et aux sources chinoises. Ces dernières abondent, mais ce n'est pas le lieu de les énumérer ici [1].

Dans son exposé populaire, M. M. s'est borné à faire un choix parmi les mythes qui lui « ont paru être les plus vivants dans le sentiment religieux et le culte du peuple actuel ». C'est dire qu'outre les mythes secondaires, toute la partie impersonnelle de la religion populaire a été écartée. Le classement était difficile : il implique généralement une théorie sur les origines dont l'établissement eût été déplacé en cette occasion. M. M. a adopté la division suivante : *a*) caractéristiques générales, — *b*) dieux généraux : dieux de la nature, dieux des groupements administratifs, dieux familiers, — *c*) dieux des corporations et des métiers (p. 299-306, sur les cultes paysans), — *d*) *dieux chargés de s'occuper de l'homme individuellement* (Kouan-ti, Hiuan-t'ien chang ti, etc., avec les donneurs d'enfants, tandis que les donneurs de richesses sont placés dans la catégorie précédente), — *e*) dieux de l'autre monde (où domine le bouddhisme). Ce plan surtout descriptif n'exclut pas les notions historiques ou topographiques relatives aux cultes. C'est ainsi que M. M. distingue les formes locales du dieu des richesses (p. 277-279) et même des zones générales de prédominances : confucéenne dans le Nord, taoïque au Sseu-tch'ouan et au Fou-kien, bouddhique au Tchö-kiang (p. 238). C'est ainsi encore qu'il remonte, au besoin, jusqu'à l'antiquité, comme lorsqu'il caractérise le dieu des fossés, substitut moderne de l'ancien dieu du sol, « le plus important des dieux féodaux » (p. 260), ou la Si-wang-mou, monstre des épidémies, devenue, vers le début des Han, et sans doute antérieurement, grâce, peut-être, à une confusion, la déesse qui supprime les épidémies et donne l'immortalité (p. 360-362). Toutes ces indications ne touchent que des faits particuliers, car l'histoire même de la formation de la religion populaire n'est point faite. M. M. note les traits essentiels du terme actuel de cette évolution : la religion populaire est le résultat adogmatique d'un mélange, accompli au cours des siècles, d'éléments des *trois religions* dont, seuls, les clergés demeurent. Chacun de ces clergés s'adresse, en droit, à des dieux sans caractère commun. En fait, pour le peuple, subsiste uniquement la notion, fondée sur la crainte, de puissances surhumaines, avec la tendance utilitaire, c'est-à-dire le soin de se les propitier : d'où une confusion qui va jusqu'à l'application des titres d'une religion aux dieux de l'autre. De ce soin de propitier toute puissance, et même toute éventualité de puissance, M. M. a recueilli sur place, en 1919, un exemple significatif. En 1915, dans un village du Ho-nan, un jeune homme meurt, et ses parents ne prennent pas le deuil. On s'étonne, on apprend qu'il avait prédit

---

[1] En plus de la bibliographie des ouvrages cités, on trouve une petite liste de titres dans Wieger, *Folklore chinois moderne*, Ho-kien fou, Imprimerie de la mission catholique, 1909, p. 5-6. Il est à peine besoin de rappeler *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui* (*Amoy*), étude concernant la religion populaire des Chinois, de De Groot, trad. fr. par C. G. Chavannes (Annales du Musée Guimet, in-4°, t. XI-XII, Paris, 1886) des *Jaarlijksche feesten en gebruiken van de Emoy Chineezen* (Verhandel. Batav. Gen., XLII, 1882, Batavia, in-4° de xiv-644 p.) et le *Zur PekingerVolkskunde*, de Grube (Berlin, 1901, petit in-f° de 160 p. et 10 pl.).

sa mort, que lui avait annoncée en rêve le dieu des murs et des fossés. Le sous-préfet de Jou-nan en rapporte à Yuan Che-k'ai, président de la république. Et le président de la république, après une nouvelle enquête, décerne un titre posthume au mort. « Celui-ci apparut en songe à diverses personnes, et l'on sut ainsi qu'il était véritablement devenu dieu des murs et des fossés » (p. 237).

E. GASPARDONE.

Heinrich HACKMANN. — *Chinesische Philosophie*. Munich, E. Reinhardt, 1927, in-8° de 406 p. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, hrsg. von G. Kafka, Abt. I, Bd. 5).

La philosophie chinoise n'a longtemps été connue en Europe que par des traductions des classiques confucéens, de quelques textes taoïstes et de quelques essais sur les philosophes des Song. C'est M. Forke qui, un des premiers, attira l'attention sur les petites écoles du Ve au IIIe siècle a. C. par son article sur les *Chinese Sophists*, suivi, à plusieurs années d'intervalle, de ses traductions de Wang Tch'ong et de Mo tseu (1). Il eut bientôt de nombreux émules, et les quinze dernières années ont vu se multiplier, avec les monographies et les traductions nouvelles, les histoires de la philosophie chinoise et les exposés généraux. Nous ne pouvons que signaler ici, parmi les derniers, ceux de MM. Suzuki (1914), Wieger (1917), Hou Che (1919-1922), Tucci (1922), Krause (1924), Tchao Lan-p'ing (1925), Forke (1925, 1927), Zenker (1926-1927), Wilhelm (1929), ces histoires ne se trouvant pas actuellement à Hanoi, sauf les trois premières, qui ne sont plus récentes. Enfin la philosophie chinoise, qui n'avait fait qu'une timide apparition dans l'*Allgemeine Geschichte...* de P. Deussen (I, III, p. 673-709), vient d'avoir son entrée promise dans cet arsenal de l'histoire classique de la philosophie qu'est la continuation d'Ueberweg (2).

Le livre de M. Hackmann est une claire initiation à l'histoire générale de la philosophie chinoise. Plein de faits, d'idées, de remarques utiles, il intéressera et instruira le public lettré, qu'il vise. L'introduction s'attache à définir la philosophie chinoise et à la situer dans le milieu chinois et la philosophie universelle. L'auteur distingue quatre époques dans son histoire : celle de la philosophie en mouvement et en liberté

(1) L'article sur les *Chinese Sophists* parut en 1903 dans le *Journal of the China branch of the R. A. S.*, XXXIV, 1901-1902, p. 1-100. La traduction de Wang Tch'ong est de 1907-1911 et celle de Mo tseu de 1922.

(2) *Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, V. Teil : *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, 12e édit., par le Dr. Traugott Konstantin OESTERREICH (Berlin, 1928, E. S. Mittler und Sohn, in-8°, XII-XL-432 p.), p. 414-417. L'annonce renferme d'ailleurs quelques données pauvres et une bibliographie gâtée par une grosse coquille (p. 417) sans erratum.

(*in freier Bewegung*), des origines au IIIe siècle a. C. ; celle de sa cristallisation (*Erstarrung*), c'est-à-dire des Ts'in et des Han ; celle du bouddhisme, du Ier au XIe siècle p. C., et celle des Song et des temps modernes; à chacune correspond une partie du livre. Est-il besoin d'observer que cette division est moins exacte que commode et didactique ? Mencius, Siun tseu, les *Légistes*, etc., sont des philosophes aussi originaux que leurs prédécesseurs. Il est excessif de réserver dix siècles exclusivement au bouddhisme, en expédiant, pour la même période, le taoïsme en deux tranches de trois pages (p. 226-229), entre les sections sur Houai-nan tseu et sur Wang Tch'ong, et de cinq pages (p. 350-354), qu'on retrouve avec surprise dans le chapitre réservé aux adversaires de Tchou Hi, sans même que le nom de Ko Hong apparaisse nulle part. Enfin, la réunion, on pourrait dire le rejet, de toute la philosophie ultérieure aux Song dans les vingt-cinq dernières pages du livre, où d'ailleurs le seul Wang Yang-ming est traité véritablement, le reste se limitant à deux listes de moins d'une page chacune, s'explique plus par l'absence de travaux en langues européennes que par la convenance du sujet. Même si l'ère des grands systèmes semble se clore avec Wang Cheou-jen, et il s'agit d'une terre à peu près inexplorée, la transformation par l'Etat du confucianisme en une philosophie d'examens et l'éveil du sens historique qui mit en question les traditions sous lesquelles il s'effaçait de plus en plus, méritaient une place plus large. M. H. qualifie excellemment la première (p. 357). On doit regretter qu'il n'ait pas montré avec quelque développement l'importance de la critique érudite de l' « école des Han », 漢學, dans la préparation de la révolution philosophique que l'introduction des idées occidentales modernes allait précipiter.

L'exposé des doctrines est concret et juste. Les citations sont bien choisies. La partie consacrée au bouddhisme, que l'auteur a spécialement étudié, est remarquable, et parfois de première main (1). Le chapitre IV groupe d'une façon pratique les petits sommaires de treize traités dont se réclament les différentes sectes (p. 271-296). Autant qu'il le pouvait, M. H. a marqué les rapports des doctrines avec les croyances, les a rapprochées de leurs auteurs et de leur temps. Ainsi, il insiste à propos sur le fait que l'ancienne philosophie était surtout orale (p. 22, 56, etc.), il signale les obstacles rencontrés par le bouddhisme en Chine dès ses débuts, tout ce qu'il apportait d'étranger et de répugnant à l'âme chinoise (p. 244-245), et l'appui qu'il trouva dans les vieilles spéculations taoïstes (p. 252). L'attitude de M. H. est conservatrice, soit qu'il suive la tradition, soit qu'il y fasse, avec d'autres, des réserves. Encore ne semble-t-il pas toujours s'y résigner volontiers. Ainsi, p. 244, il indique bien les difficultés soulevées par la relation de la venue de Kāçyapa Mātaṅga et de (Tchou) Fa-lan, mais s'exprime dans le paragraphe suivant, p. 248, à peu près comme si leur existence même était certaine. Ainsi encore, un livre comme le *Teng tseu* se trouve à la place qu'il devrait occuper s'il était vraiment l'œuvre de l'homme dont il porte le nom, c'est-à-dire du VIIe siècle a. C. (p. 41, 45-52) ! La question de l'authenticité n'est même pas posée ; une note, sans plus, renvoie à Forke (*Chin. Sophists*, p. 38 sq., 86 sq.). Sans doute, M. H. a-t-il raison d'observer ailleurs (p. 38, 42, etc.) que les remaniements tardifs conservent des idées anciennes. Il a peut-être le

(1) Cf. p. 258 et n. 422 ; 259 et n. 423 ; 271 et n. 444 ; 302 et n. 482, etc. Cp. les notes 511, 513, 530.

tort de se préoccuper davantage de la *préhistoire* (1) des idées attribuées à un auteur que de l'histoire de leur transmission, sans s'inquiéter assez si celle-ci, qui doit soutenir l'autre, ne l'ébranle pas, ou si même elle est faite (cf. p. 38, 42, 50, 52, 70). Pour Lao tseu, M. H. admet qu'il fut un personnage réel du VIe siècle, et que le *Tao tö king* est un recueil tardif et interpolé d'idées enseignées par lui. Le *Kouan tseu* est abordé avec les réserves nécessaires (p. 149), mais le motif allégué sur la place qui lui est faite paraît faible (2).

Il est naturel qu'un livre de ce genre souffre de l'insuffisance de notre information. Celui-ci, toutefois, n'est pas la synthèse de tous les travaux qui existent déjà sur la philosophie chinoise. Même dans la partie consacrée au bouddhisme, on trouve avec surprise des lacunes comme l'omission de Meou tseu, traduit par M. Pelliot (*T. P.*, N^lle sér., XIX, 1920, p. 255-433). La bibliographie (p. 375-379) et les notes (p. 380-399) ne contiennent qu'un choix restreint de références, où tout l'essentiel n'est pas donné : manquent, p. ex., p. 268 et n. 439, la traduction du *Milindapañha*, par M. L. Finot (Paris, 1923) et l'étude de M. P. Demiéville sur les versions chinoises de cet ouvrage (*BEFEO.*, XXIV, 1924) ; p. 275 et n. 447, la traduction d'Yi-tsing, par Chavannes (Paris, 1894) ; p. 243 et n. 408, l'étude de Chavannes sur le *Wei-lio* (*T. P.*, Sér. II, vol. VI, 1905, p. 519-571), etc. Il reste que la *Chinesische Philosophie* de M. Hackmann est un des premiers aperçus généraux de ce genre ayant une valeur solide, et qu'une deuxième édition peut mettre entièrement au niveau de la science.

E. Gaspardone.

Vostočnye zapiski, izdanie Instituta jivyx vostočnyx jazykov imeni A. S. Enukidze [*Mémoires orientaux*, édition de l'Institut des langues orientales vivantes A. S. Enukidze], tome I. — Léningrad, 1927, in-8°, [IV] + 328 p. ; un portrait h.-t.

La nouvelle revue russe doit être l'organe spécial qui permettra « de mener collectivement le travail de la recherche scientifique dans le domaine de l'orientalisme » et « de trouver une voie générale à la solution des grands problèmes que pose l'étude pratique, sur une base rigoureusement scientifique, des langues orientales vivantes ». A en juger par ce premier tome, dédié à M. Serge d'Oldenbourg à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de son activité académique, les *Mémoires orientaux* embrasseront l'histoire et la philologie de l'Asie entière. Voici la table des vingt-quatre études de ce premier tome : F. Ščerbackoj (3), *Contribution à l'histoire du matérialisme dans l'Inde*, p. 1-10 ; W. Barthold, *Les places*

(1) Le mot est de M. Hackmann, *op. cit.*, p. 50.

(2) « Dass wir ihn an dieser Stelle behandeln, hat seinen Anlass nur darin, dass das grosse chinesische Sammelwerk der taoistischen Schriftsteller, Schi tse tchüen schu, ihn auf Tschuang tse folgen lässt » (p. 149).

(3) Dans la transcription des mots russes, nous avons dû rendre par *z* le son *ch*, le caractère servant à sa transcription phonétique ne se trouvant pas à Hanoi.

du culte prémusulman à Boukhara et dans ses environs, p. 11-25 ; I. Kračkovskij, *Un fragment de rhétorique hindoue en reproduction arabe*, p. 26-36 ; F. Rosenberg, *Tissus persans dans Aristophane*, p. 37-45 ; A. Freimann, *Le moyen persan (pehlvi) et sa place parmi les langues iraniennes*, p. 46-59 ; M. Tubjanskij, *Essai d'interprétation du mythe de Mahiṣamardani*, p. 60-70 ; A. Barannikov, *La répétition synonymique en hindoustani*, p. 71-90 ; E. Bertels, *Les principaux moments de l'évolution de la poésie soufique*, p. 91-103 ; M. Giers, *Plat sassanide du musée de Kazan (collection A. F. Lixačev)*, p. 104-116 ; A. Meerwarth, *Le sujet de* Çakuntala *dans le drame malabarien populaire*, p. 117-130 ; V. Struve, *Aux sources du roman d'Alexandre*, p. 131-146 ; A. Samojlovič, *La question du cycle des douze animaux chez les peuples turcs*, p. 147-162 ; S. Malov, *L'étude des dialectes turcs vivants de la Chine occidentale*, p. 163-172 ; J. Meščaninov, *L'antique dieu de Vann Khald-Khaldine*, p. 173-181 ; A. Henko, *Quelques spécimens de la poésie du Daghestan méridional*, p. 182-189 ; N. Poppe, *Sur quelques nouveaux chapitres du* Geser Khan, p. 190-200 ; E. Pekarskij et N. Popov, *Un mariage yakoute moyen*, p. 201-222 ; N. Marr, *De la préhistoire de l'Inde et du Vol-Kamya, d'après les noms de villes*, p. 223-234 ; J. Ščuckij, *Un taoïste bouddhiste*, p. 235-250 ; A. Romaskevič, *Les conteurs en Perse*, p. 251-270 ; B. Vladimircov, *Légendes mongoles sur Amoursana*, p. 271-282 ; V. Alekseev, *Sur le syncrétisme des temples en Chine*, p. 283-296 ; I. Zarubin, *Un conte orochor*, p. 297-318 ; N. Konrad, *Fragment d'une poétique japonaise*, p. 319-326.

Ceux de ces mémoires qui dépendent de l'indianisme ont été l'objet de brefs sommaires par Mme Nadine Stchoupak dans le *Journal asiatique* de juillet-septembre 1927, p. 178-181. A la linguistique, ou aux disciplines voisines, appartiennent les articles de MM. Barannikov, Freimann, Henko, Konrad, Malov, Marr, Meščaninov et Zarubin. Nous nous bornerons à analyser les deux études de MM. Ščuckij et Alekseev, qui intéressent directement la Chine, et à résumer ensuite celle de M. Samojlovič, qui, bien qu'appartenant à un autre domaine, n'en concerne pas moins un détail important de la sinologie.

Dans *Un taoïste bouddhiste* (*Daos v buddhizme*), M. Ščuckij nous donne des renseignements nouveaux sur Houei-yuan 慧遠, le fondateur de la secte du Lotus blanc, Po lien kiao 白蓮教 (1). Il en esquisse une biographie fondée sur onze

(1) Cf. De Groot, *Sectarianism and religious persecution in China* (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, nieuve reeks, IV, 2), Amsterdam, Müller, 1903-1904, 2 vol. in-8°, p. 162 sq. ; P. Pelliot, *La secte du Lotus blanc et la secte du Nuage blanc*, in *BEFEO.*, III, 1903, p. 305 sq. ; Matsumoto Bunzaburō 松本文三郎, *Daruma* 達磨 (Bodhidharma), Tōkyō, 1911, p. 258-269 ; Sasaki Gessō 佐佐木月樵, *Shina jōdo-kyō shi* 支那淨土教史, Tōkyō, 1913, 2 vol. in-8°, p. 337 sq. (Sur ces deux derniers ouvrages, cf. Peri in *BEFEO.*, XI, p. 457, et XIII, vii, p. 68-69). — L'article consacré à Houei-yuan par le P. Doré dans ses *Recherches...*, t. VII, 1914, p. 280-283 (cf. aussi t. VIII, 1914, p. 457 sq.), suit le *Chen sien t'ong kien* 神仙通鑑, k. XII, 3, 4, 8, et le *Cheou chen ki* 搜神記, k. 下, f° 26-28.

ouvrages du *Tripiṭaka* de Tōkyō et du *Supplément* de Kyōto [1] et analyse succinctement quatorze opuscules attribués à Houei-yuan, qu'il a retrouvés dans ces deux recueils [2]. Il reproduit en outre une liste du *Li tai san pao ki* (cf. la note 1), f° 50, qui contient les titres de neuf de ces opuscules, plus les titres de cinq autres que M. Šč. n'a pas retrouvés [3]. Ce mémoire apporte ainsi une double contribution : il précise la biographie de Houei-yuan et donne le premier aperçu européen de ses œuvres. Dans l'un et dans l'autre, M. Šč. insiste sur les éléments taoïstes qui ont en quelque sorte fourni la matière, et même davantage, à ce bouddhisme de l'époque des Tsin Orientaux. Dès l'adolescence, Houei-yuan s'était attaché au *Yi king* et aux auteurs taoïstes. Les cercles lettrés où il fut élevé étaient pénétrés d'idées taoïstes. Ce fut un hasard qui, en 343, l'empêcha de devenir le disciple de Fan Siuan 范宣, qui expliquait le *Yi king* et les rituels, et le mit à l'école du bonze Tao-ngan 道安. Ce fut la mystique taoïste qui cultiva en lui les aspirations que le bouddhisme devait satisfaire : le bouddhisme lui offrit ce qui leur manquait encore, le système, et il se convertit. Naturellement, l'influence du maître dut être aussi déterminante. Il fut le seul disciple auquel Tao-ngan laissa pleine liberté dans la prédication et auquel il

---

(1) Voici ces onze ouvrages, d'après M. Ščuckij, *loc. cit.*, p. 236, n. 3 : *Kao seng tchouan* 高僧傳, VI, *Tripiṭaka* de Tōkyō, XXXV, 2, f° 29 *a*; — *Fo tsou t'ong ki* 佛祖統紀, XXVI et XXXVI, *Id.*, XXXV, 8, f° 128 *a*, et XXXV, 9, f° 52 *b*; — *Li tai san pao ki* 歷代三寶紀, VII, *Id.*, XXXV, 6, f° 47 *b*, 49 *a*, 50 *b* sq.; — *Tong lin che pa kao hien tchouan* 東林十八高賢傳, *Suppl.* de Kyōto, II 乙 8, 1, f° 2 *b* ; — *Tsing t'ou wang cheng tchouan* 淨土往生傳, 上, *Id.*, f° 17 *b*; — *Tchou chan jen yong* 諸善入詠, VIII, *Id.*, f° 46 *b*; — *Lo pang wen lei* 樂邦文類, III, *Id.*, II, 12, 5, f° 453 *a* ; — *Tsing t'ou cheng hien lou* 淨土聖賢錄, II, *Id.*, II 乙, 8, 2, f° 106 *b*; — *Fo tsou li tai t'ong tsai* 佛祖歷代通載, VIII, *Id.*, II 乙, 5, 2, f° 178 *a* ; — *Che che ki kou lio* 釋氏稽古畧, II, *Id.*, II 乙, 5, 5, f° 447 *a* ; — *Lou chan lien tsong pao kien* 廬山蓮宗寶鑑, IV, *Tripiṭ.* de Tōkyō, XXII, 11, f° 71 *a*.

(2) 1. *Cha-men pou king wang tchö louen* 沙門不敬王者論, en 5 chapitres, in *Tripiṭ.* de Tōkyō, XXXVII, 4, f° 25 *b*. — 2. *Houan Hiuan chou yu Yuan fa-che cha-men pou king wang tchö louen Yuan fa-che ta* 桓玄書與遠法師沙門不敬王者論遠法師答, *ibid.*, f° 74 *b*. — 3. *Lou chan Houei-yuan fa-che yu Houan Hiuan louen leao kien cha-men chou* 廬山慧遠法師與桓玄論料簡沙門書, *ibid.*, f° 75 *b*. — 4. *Ta Houan Hiuan k'iuan pa tao chou* 答桓玄勸罷道書, *ibid.*, f° 66 *b*. — 5. *Ta-cheng ta-yi tchang* 大乘大義章, in *Suppl.* de Kyōto, II, 1, 1, f° 1 *a*. — 6. *Ho Tchen-nan nan Yuan fa-che ta* 何鎮南難遠法師答, in *Tripiṭ.* de Tōkyō, XXXVII, 4, f° 28 *a*. — 7. *Cha-men t'an fou louen* 沙門袒服論, *ibid.*, f° 28 *b*. — 8. *Ming pao-ying louen* 明報應論, *ibid.*, f° 28 *b* ; — 9. *San pao louen* 三報論, *ibid.*, f° 29 *b*. — 10. *Lou chan tch'ou sieou hing fang pien tch'an king t'ong siu* 廬山出修行方便禪經統序, in *Id.*, XXXVIII, 1, f° 51 *b*. — 11. *A-p'i-t'an sin siu* 阿毗曇心序, *Ibid.*, f° 58 *a*. — 12. *San fa tou king siu* 三法度經序, *ibid.*, f° 58 *b*. — 13. *Ta tche louen tch'ao siu* 大智論抄序, *ibid.*, f° 60 *b*. — 14. *Nien fo san-mei che siu* 念佛三昧詩序, in *Suppl.* de Kyōto, II, 12, 5, f° 425 *b*.

(3) 1. *Ta tche louen yao-lio* 大智論要畧. — 2. *Miao fa lien houa king siu* 妙法蓮華經序. — 3. *Fa sing louen* 法性論. — 4. *Pien che louen* 辯識論. — 5. *Fo ying tsan* 佛影讚. — Les neuf autres coïncident avec les n[os] 1, 5, 7-13 de M. Ščuckij.

permit de citer d'autres textes que les bouddhiques. Ils vécurent ensemble une vingtaine d'années à Siang-yang 襄陽 (Hou-pei). A quarante-six ans, lorsque l'arrestation de Tao-ngan et son transport dans le Nord les eurent séparés, l'enseignement indépendant de Houei-yuan commença. Il passa cinq ans à Tsing-tcheou, entouré d'élèves. En 384, il se transporta sur le Lou chan 廬山, où il fonda la société du Lotus blanc 白蓮社, et où il mourut après trente années. M. Sč. interprète en faveur du taoïsme certains traits légendaires (ruisseau traversé, pluie obtenue) de sa vie ; le fait que les sources sur lesquelles il s'appuie sont exclusivement bouddhiques, donne une grande force à ses arguments. « L'arrière-fonds des images taoïstes peut être aperçu non seulement dans ce qu'on raconte de Houei-yuan, mais aussi dans les œuvres qu'on lui attribue » (p. 242). Il faut d'abord noter que les ouvrages reconnus par M. Sč. dans le *Tripiṭaka*, comme les titres de la liste du *Li tai san pao ki* sont également au nombre de quatorze. Cependant, les *Louanges de l'image de Buddha*, *Fo ying tsan* 佛影讚, sont peut-être, selon M. Sč., les cinq *stotra* conservés dans le *Kao seng tchouan* (cf. p. 543, n. 1, n° 1). Le fragment qu'en traduit M. Sč. nous montre la langue raffinée de l'époque, saturée de terminologie taoïque, asservie aux idées bouddhiques. C'est, avec une légère tendance archaïsante, le style et la vraie langue littéraires chinois, et c'est celui de toutes les compositions analysées, sauf une. Dans le *Ta-cheng ta-yi tchang* 大乘大義章, *Sur l'idée générale du Mahāyāna*, Houei-yuan, discutant avec Kumārajīva sur le *dharmakāya*, sacrifie la rhétorique à la précision et à la clarté, et emploie la langue des traités bouddhiques imitée de celle des traductions du sanskrit. N'y aurait-il pas là une traduction par Kumārajīva des lettres de Houei-yuan ? M. Sč. répond non, parce que la première réponse de Kumārajīva est suivie d'un résumé dans la même langue que les lettres de Houei-yuan, qu'il est peu probable que Kumārajīva se soit résumé lui-même, et qu'un même auteur peut avoir deux styles, témoin Ko Hong dans son *Pao p'o tseu* 抱朴子. Les autres écrits de Houei-yuan comprennent : *a*) quatre traités (six, d'après la liste du *Li tai san pao ki*), dont deux, polémiques, *De ce que les çramaṇa n'honorent point les rois* (Liste de M. Sč., n° 1) et *De l'habit découvrant l'épaule droite des çramaṇa* (Id., n° 7), et les autres sur les rétributions (Id., 8, 9), la nature du *dharma* (*Li tai san pao ki*, n° 3) et la connaissance (Id., n° 4) ; — *b*) une correspondance doctrinale (Sč., n°s 2, 3, 4, 6) ; — *c*) cinq préfaces (six, en ajoutant le n° 2 de la liste du *Li tai san pao ki*) sur le dhyāna et sa relation avec la connaissance (n° 10), sur le sens du mot 心, *cœur*, et celui de la poésie et de la récitation (n° 11), sur l'ontologie (n° 13), à propos de la copie, attribuée à Nagarjuna, du *Mahāprajñāpāramitaçāstra* (selon M. Sč., les vues exprimées là par Houei-yuan permettent de le rattacher à l'école des *çūnyavādin*), sur la méditation (n° 14) ; le n° 12 est une préface non doctrinale à un ouvrage manquant, peut-être fragment d'*āgama* ; — *d*) un précis du *Mahāprajñapāramitāçāstra* (d'après le *Li tai san pao ki*, n° 1). M. Sč. voit encore un effet du taoïsme foncier de Houei-yuan dans le choix qu'il fit d'Amitāyus (tandis que son maître Tao-ngan élisait Maitreya), passant par là « de l'idée la plus simple [de longue vie, 長生], taoïque, à la plus compliquée [du *Kouan wou leang cheou king* 觀無量壽經], bouddhique » (p. 249). La conclusion de ce mémoire remarquable est que, de même que Ko Hong, par sa polygraphie, a été le précurseur de la plus lointaine évolution du taoïsme, de même Houei-yuan, admettant dans le bouddhisme les images et les notions taoïstes et le système bouddhiste dans le taoïsme, a été le prototype de l'évolution ultérieure de cette attitude intermédiaire.

M. Alekseev, dans l'article intitulé *Sur le syncrétisme des temples en Chine* (*Iz oblasti Kitajskovo xramovovo sinkretisma*), reprend un sujet qui lui est familier et auquel il avait déjà consacré une communication en 1910 (1). Les faits qu'il publie ici pour la première fois sont extraits du journal de son voyage avec Ed. Chavannes dans la Chine septentrionale, en 1907. Tous ont trait à la religion populaire. Les premiers constituent une série d'exemples à la formule abusive : 三教. M. A. reproduit et traduit les planches 993-994 de Chavannes, *Mission archéologique*.., et montre la survivance de cette tradition dans les petites feuilles de prières et de conjurations dont le commerce, depuis les environs de Canton, inonde la Chine. Ce syncrétisme, œuvre des fournisseurs demi-lettrés de la masse illettrée, atteint, dans les temples, une variété qui touche au chaos : à T'ai-ngan fou, par exemple, le temple du Dieu des richesses abrite un rang de divinités des eaux, de front avec la statue principale. Inversement, Ts'ai-chen et Kouan-ti se trouvent dans le temple du Souverain de Jade ; la Donneuse d'enfants, l'archer Tchang et la triade taoïste, dans le temple de Kouan-ti ; le Dieu du Tonnerre et la Déesse de la Foudre, dans le temple du Dieu du lieu ; dans celui du Mont du Sud, sur l'autel du Mont de l'Est, les statues du Vent, des Nues, du Tonnerre et de la Pluie sont venus grossir la troupe hétérogène des divinités communément représentées. Les causes d'un pareil mélange, plus près encore de la confusion pure que du syncrétisme, sont l'espace restreint et les déménagements assez fréquents des temples, les fantaisies des donateurs ignorants inspirés par la lecture des romans, et la surenchère des bonzes, qui a rempli les grands monastères bouddhiques près de Pékin de cultes non seulement étrangers, mais souvent foncièrement opposés au bouddhisme. L'application de l'épithète *Fo, seigneur Buddha*, ou *p'ou-sa, bodhisattva*, à tout objet de vénération, confucéen ou taoïste, est le plus banal des indices accusant la confusion des attributs et des compétences sacrés. « Ce transfert [des titres] de la hiérarchie bouddhique sur ses *paraphrases* indigènes est expliqué dans le Nord par l'influence des idolâtres méridionaux » (p. 290). A T'ai-ngan fou, le dieu de la ville, Tch'eng-houang 城皇, a reçu dans son temple des tableaux votifs, laqués, en gros caractères dorés : 是菩薩心, « Voici le cœur du bodhisattva ! » ; 神功保赤, « Sa force divine protège mon joli [enfant] ! », etc., et tend à recevoir des attributions universelles. D'autre part, l'épigraphie votive confère au Buddha les qualités de divinités plus près de la religion populaire : à K'ai-fong fou, la statue de Çākya-muni, dans le temple de Siang-kouo 相國寺, a reçu cette inscription, analogue à la précédente : 保我赤子. « Aujoud'hui, le Buddha, incompréhensible et étranger au peuple, est adoré sous les formes de la Donneuse d'enfants et du Guérisseur, qu'à leur tour la statuaire populaire emprunte exclusivement du Buddha... En général, les gestes syncrétistes chinois sont dirigés, comme il fallait s'y attendre, de l'incompris et du peu compris vers le compris et le simple.» (p. 291.) La religion populaire chinoise demeure tout à fait indifférente aux illogismes qui en résultent. M. A. traduit quelques exemples des explications associatives, plus ou moins ingénieuses, par lesquelles les indigènes lettrés justifient, au besoin, jusqu'aux plus

(1) V. Alekseev, *O Kitajskomxrame*, in *Izvestija imp. russk. geografičeskovo Obščestva*, t. XLVI, 1910, p. 370-380.

énormes ; pour M. A., ces associations d'apparence absurdes sont fondamentales dans la formation de ce syncrétisme. C'est l'impuissance à saisir un seul système qui permet d'en unir plusieurs ; et ce sont elles qui donnent parfois un semblant monothéiste à des formules comme la suivante, relevée sur la tablette devant la statue de l'esprit T'ai Souei 太歲, dans un de ses temples de la Chine occidentale : 天地三界十方萬靈眞宰, « Le véritable Seigneur du ciel et de la terre, des trois mondes, des dix contrées, des dix mille esprits ». « Le syncrétisme des temples en Chine repose entièrement sur le besoin, abstrait, religieux, chez le peuple, d'un bonheur inaccessible par la voie du monde, besoin dirigé vers des fins qui se gagnent officieusement, à l'aide de *maîtres* demi-lettrés, prêts à tout comprendre et à tout expliquer, et également incapables de l'un et de l'autre. »

Contre Laufer (*T. P.*, 1909, p. 71) parlant de Chavannes [*Id.*, 1906, p. 51-122], M. A. Samojlovič (*K voprosu o dvenadcatiletnem jivotnom cikle u tureckix narodov*) soutient que l'origine turque du cycle des douze animaux n'est nullement établie et déclare incliner plutôt vers l'hypothèse de Fr. Boll et J. Halévy, qui la place en Asie antérieure. Toute localisation, ethnographique ou géographique, est, selon M. S., prématurée. Utilisant les matériaux recueillis par lui depuis ses derniers articles là-dessus (1), il propose un plan de recherches sous la forme d'un questionnaire (I). Il indique cinq groupes de sources, depuis les manuscrits turcs de l'Iénisséi et de l'Orkhon et les traités arabes jusqu'aux sources vivantes que sont les coutumes et la littérature populaires des peuples turcs contemporains (II). Il réunit les appellations des animaux du cycle chez les différents peuples turcs, du VIIIe siècle à nos jours (III). Il rapproche de la légende rapportée par Mahmoud de Kachgar (I, 289) une légende des actuels Bouriates, Kazak-kirghiz et Tatares de Crimée sur l'origine du cycle (IV). Enfin, il étudie comparativement et historiquement les signes de prédiction : il confronte les explications de Mahmoud de Kachgar avec celles des calendriers persans du XIXe siècle, et il compare le ms. 584 *a* du Musée Asiatique de Léningrad, le ms. *a* 644 découvert par M. K. G. Zaleman, et le ms. 445 de la collection V. A. Ivanov, les rapprochant des sources arabes sur les Sassanides étudiées par Inostrancev (2). Parfois concordants, souvent divergents, les présages mentionnés dans ces trois manuscrits sont plus compliqués que ceux donnés par Mahmoud, mais s'y rattachent par un lien évident, qui montre la continuité d'une tradition remontant au moins au XIe siècle. D'après M. S., ces présages décèlent moins les préoccupations de nomades éleveurs tels que furent la plupart des anciens peuples turcs (Ouïgours et Bulgares de la Kama exceptés) qu'une civilisation agricole et sédentaire, avec des villes et du commerce, telle que celle qui se développa chez les Turcs sous l'influence des peuples qu'ils soumirent, c'est-à-dire, avant tout, des Iraniens. Il existerait même

---

(1) A. Samojlovič, *Ob izmeneniax v 12-letnem jivotnom cikle u nekotoryx tureckix plemen* (*Izv. Tavrič. učen. arx. Komm.*, no 49, 1912) ; *Sredi Krymskix Tatar letom 1916 g.* (*Id.*, no 54, 1917).

(2) K. A. Inostrancev, *Materialy iz arabskix istočnikov dlja kul'turnoj istorii sasanidskoj Persii, Primety i pover'ja*, in *Zap. vost. otd.*, XVIII.

un traité persan sur le calendrier agricole, relatif à l'époque sassanide et touchant au cycle étudié. M. S. reprend le détail des prédictions, et en tire la règle de ne point se contenter, en recueillant les présages, des communications générales comme celle-ci : telle année sera bonne ou mauvaise ; mais d'expliquer par le menu les raisons pour quoi elle sera l'une ou l'autre. En terminant, il montre le reflet dans les proverbes des présages tirés des animaux du cycle, et donne deux exemples de vers inspirés par eux, comme on en retrouve en Chine (*T.P.*, 1906, p. 56-58) : deux distiques d'un lettré khivien énumérant les douze animaux du cycle chez les actuels Uzbeks khiviens et Turkmènes transcaspiens, et un quatrain persan contenant une liste analogue, où tous les noms, sauf un, sont persans et se retrouvent chez les Tadjiks (V). M. S. ne fait aucune allusion aux recherches de L. de Saussure [1].

E. Gaspardone.

---

(1) Cf. notamment : L. de Saussure, *Le cycle des douze animaux et le symbolisme cosmologique des Chinois*, in *JA.*, 11e sér., t. XV (1920), p. 55-88. Cp. *JA.*, 11e sér., t. XX (1922), p. 302-306 ; t. CCII (1923), p. 235-297, etc.

CHRONIQUE

INDOCHINE FRANÇAISE.

École Française d'Extrême-Orient. — M. Louis Finot, Directeur *p. i.*, s'est rendu au Cambodge en juillet 1928 pour assister aux fêtes du couronnement de S. M. le roi Sisowath Monivong. Au cours de ce voyage, il a inspecté les travaux d'Aṅkor et du Pràsàt Phum Pràsàt, au S. de Kompong Thom. De Phnom Penh, il a gagné Bangkok, où il a été reçu avec la plus grande courtoisie par les dirigeants des institutions avec lesquelles l'Ecole Française entretient traditionnellement d'amicales relations : l'Institut Royal, qui a pour président S. A. R. le prince Damrong Rajanubhab, notre correspondant depuis vingt ans, et pour secrétaire général M. George Cœdès, ancien membre et bientôt directeur titulaire de notre institution ; la Siam Society, présidée cette année par M. Cœdès ; l'Alliance française, dirigée par M. Pradère-Niquet. Dans une séance spéciale de l'Institut Royal, M. Finot a remis au prince Damrong, de la part de la Société Asiatique de Paris, le diplôme de membre honoraire de cette Société. Il a étudié avec fruit les belles collections exposées dans le nouveau musée de Vang Na. Après son retour à Hanoi, M. Finot s'est occupé de la publication du *Bulletin* et des mesures préparatoires au classement et à la restauration de diverses pagodes du Tonkin, qui ont été visitées dans ce but. Il a reçu de S. M. le roi du Cambodge le brevet de Grand Officier de l'Ordre royal du Cambodge.

— M. Victor Goloubew, Secrétaire-bibliothécaire, assura en juillet-août, pendant le voyage du Directeur *p. i.*, l'expédition des affaires. En septembre, il partit en tournée d'inspection et d'études pour Huè et le Quảng-nam, accompagné de M. E. Gaspardone, membre temporaire, et de M. M. Chavanieux, chargé d'une mission photographique pour le compte de l'Ecole. Il visita Mĩ-sơn, Đồng-dương, et les chantiers de M. J. Y. Claeys à Trà-kiệu. Assisté de M. Chavanieux, il établit l'inventaire photographique des sculptures découvertes sur ce dernier point et compléta celui du Musée de Tourane. A Faifo, il prit, d'accord avec le résident de la province, les dispositions nécessaires pour la réfection des tombeaux japonais classés par arrêté du 1er juin 1928. En novembre, M. Goloubew s'est rendu à Thanh-hoá pour fixer sur place le programme des fouilles à exécuter en 1929, notamment en ce qui concerne le site de Đông-sơn si riche en antiquités, et étudier en même temps, avec le résident et le tổng-đốc, les moyens d'enrayer les fouilles clandestines qui se multipliaient dans cette province. M. Goloubew a été nommé officier de l'Ordre royal du Cambodge par décret du 14 décembre 1928.

— M. Henri Parmentier, Chef du Service archéologique de l'Ecole, a terminé la tournée entreprise à la fin du semestre précédent à Bĕṅ Mālā et au Práḥ Khăn de Kompong Svay et a pu l'étendre à la série des édifices moins importants de la région,

notamment aux temples curieux d'époques diverses qui paraissent dépendre de Bĕṅ Mālā et de Práḥ Khăn. Il a eu l'occasion de reconnaître ainsi quelques points nouveaux qui avaient échappé aux investigations de M. L. de Lajonquière, divers points de la vieille chaussée d'Aṅkor à Bĕṅ Mālā et à Práḥ Khăn, et les vestiges plus ou moins ruinés de cinq ou six sanctuaires inconnus. Il est revenu dans le courant de juillet à Siemreap et est rentré à Phnom Penh pour assister aux fêtes du couronnement de S. M. Sisowath Monivong. Il a fait dans le courant d'août une tournée d'inspection en Annam pour examiner les fouilles conduites à Trà-kiệu par M. J. Y. Claeys et pour étudier l'agrandissement du Musée de Tourane et la création d'une section chame au Musée Khải-định. Il a de même inspecté les travaux d'Aṅkor et de Phum Pràsàt, a contribué à l'organisation du Musée archéologique de Saigon et a assisté à son inauguration à la fin de l'année. Il a passé le reste du temps disponible à établir les notices détaillées des monuments examinés dans sa tournée de Bĕṅ Mālā à Práḥ Khăn et a préparé un premier essai sur l'histoire de l'art khmèr dans les conditions nouvelles qui la rendent possible. Cette ébauche donnera une base solide à l'établissement des futures notices qui, à leur tour, permettront de préciser et de rectifier cette première tentative, qui deviendra l'introduction à l'Inventaire détaillé.

— M. Henri MARCHAL, membre permanent, chargé des fonctions de Conservateur d'Aṅkor, a continué à diriger les travaux de dégagement dont le détail sera donné plus loin. Il a été nommé chevalier de l'Ordre royal du Cambodge par décret du 14 décembre 1928.

— M. Charles BATTEUR, membre permanent, Inspecteur du Service archéologique, a étudié les travaux à exécuter pour la conservation de divers monuments historiques du Tonkin ; il a, en outre, visité ceux dont le classement était proposé. Il a établi pour le service des Travaux publics de nombreux dessins d'exécution en vue de l'adjudication des travaux d'achèvement du Musée. Il a continué son cours à l'Ecole des Beaux-Arts sur les architectures indochinoises.

— M. Léon FOMBERTAUX, Inspecteur du Service archéologique, a dirigé de juillet à septembre 1928 les travaux de réparation du petit temple de Pràsàt Phum Pràsàt au Sud de Kompong Thom. Il a ensuite regagné Aṅkor, où il a assisté le Conservateur dans la direction des chantiers, inventorié les pièces archéologiques du Dépôt et photographié les sculptures détachées d'Aṅkor Vat. M. Fombertaux a reçu de S. M. le roi du Cambodge la décoration de chevalier de l'Ordre royal du Cambodge.

— M. Jean Yves CLAEYS, membre permanent, Inspecteur du Service archéologique, a poursuivi les travaux de fouilles et de recherches archéologiques sur l'emplacement de la première capitale chame à Trà-kiệu au cours du mois de juillet.

En septembre, M. Goloubew, secrétaire de l'Ecole Française, assisté de M. Chavanieux, chargé de la section photographique de l'Ecole, vint diriger, avec M. Claeys, une campagne photographique répartie sur les sites de Trà-kiệu, de Mĩ-sơn et de Đồng-dương. De nombreuses pièces du Musée cham de Tourane furent également photographiées. Plus de 300 clichés furent pris au cours de cette campagne. Après le départ de M. Goloubew, M. Claeys prit ses dispositions pour assurer la garde

et la conservation du dépôt laissé à Trà-kiệu. Un premier choix de sculptures provenant des fouilles fut envoyé par ses soins à Hanoi, au Musée Khải-định à Huè et au Musée Blanchard de la Brosse à Saigon. En octobre, M. Claeys vint prendre les dispositions d'installation à Huè de la section chame dans le bâtiment nouvellement construit au Musée, en accord avec M. Jabouille, président de la Commission d'administration du Musée, et de son dévoué conservateur, M. Peyssonnaux. M. Claeys fut ensuite chargé d'une mission d'inspection et de reconnaissance au Kontum et dans le Sud-Annam. Au Kontum, il visita tous les points chams précédemment inventoriés, expédia au Musée de Tourane plusieurs pièces déposées à la Résidence de Kontum et découvrit quelques emplacements chams inconnus, dont une double enceinte fortifiée dans les environs de Cheo Reo. Il fit également la reconnaissance de plusieurs sites remarquables par la présence de pétroglyphes d'origine néolithique et rapporta des outils de pierre polie. Après avoir pris des dispositions urgentes concernant la conservation de l'inscription rupestre de Chợ dinh près de Tuy-hoà, menacée par une carrière, il se rendit à Nhatrang où il fit exécuter au temple de Pô Nagar quelques travaux d'entretien et de conservation, notamment l'ancrage du cadre de la baie de la porte de la tour principale. M. Claeys fit, en décembre, un séjour chez les Chams de la région de Phanrang et de Phanri, où il eut l'occasion de reconnaître plusieurs dépôts d'objets sacrés. Il put obtenir la cession de quelques objets d'orfèvrerie et de plusieurs manuscrits.

Les résultats des travaux de Trà-kiệu ainsi que ceux de la mission dans le Sud-Annam font l'objet de comptes rendus détaillés dans la chronique du présent fascicule du *Bulletin*.

— M. Emile Gaspardone, membre temporaire, a obtenu, sur la proposition de l'Académie des Inscriptions, une prorogation de son terme de séjour, par arrêté du 28 juin 1928. Il a continué à diriger l'impression du catalogue du fonds chinois de la Bibliothèque et la préparation du *Dictionnaire géographique de l'Indochine annamite*. Il a poursuivi le dépouillement du fonds annamite de l'Ecole, en vue d'une bibliographie annamite qu'il se propose de publier. En août-septembre 1928, une courte mission à Huè lui a permis d'en visiter les dépôts de documents et d'en rapporter la copie de deux manuscrits pour la bibliothèque de l'Ecole ainsi que divers matériaux bibliographiques.

— M. Paul Mus, membre temporaire, a obtenu, sur la proposition de l'Académie des Inscriptions, la prorogation pour une année de son terme de séjour, par arrêté du 28 juin 1928. Après sa mission à Java et au Siam, M. Mus a séjourné à Phnom Penh où il a commencé le dépouillement des nouvelles collections de manuscrits réunies à la Bibliothèque royale et à l'Ecole supérieure de Pâli. Il a visité les principaux sites archéologiques du Cambodge. Rentré à Hanoi le 25 septembre, il s'est livré à des recherches sur l'archéologie et la littérature bouddhiques dont les résultats sont publiés ci-dessus (p. 147-278).

— Les correspondants et collaborateurs de l'Ecole ont continué à lui prêter le même concours empressé.

M. G. Groslier, directeur des Arts cambodgiens, a été remplacé, pendant son congé en France, par M. A. Silice, qui a délivré les certificats de non-classement et organisé une équipe d'estampeurs pour relever les inscriptions du Sud-Est du Cambodge.

Le Dr A. Sallet, conservateur du Musée de Tourane, a délivré les certificats de non-classement pour les objets d'art exportés par le port de Tourane. Il a continué à exercer sa surveillance sur les collections du Musée et sur les sites archéologiques de l'Annam central. Il a visité diverses ruines sur lesquelles il nous a envoyé de précieuses informations.

M. J. Bouchot, nommé Conservateur du Musée Blanchard de la Brosse, à Saigon, par décision du Gouverneur de la Cochinchine en date du 8 juin 1928, a suivi les travaux de construction et dirigé l'aménagement de ce Musée, où il a fait entrer un certain nombre de sculptures intéressantes recueillies sur le territoire de la Cochinchine. En juillet-août, il s'est rendu à Aṅkor pour exécuter une suite de photographies archéologiques et faire choix, parmi les sculptures conservées au Dépôt d'Aṅkor Thom, de celles qu'il désirait voir attribuer au Musée de Saigon. Il a préparé les dossiers de classement de plusieurs monuments, tombeaux et objets historiques de Cochinchine et contrôlé les exportations d'objets d'art par le port de Saigon.

Mlle S. Karpelès, conservateur de la Bibliothèque royale du Cambodge, nous a tenus au courant des progrès de cet établissement, dont la collection de manuscrits bouddhiques ne cesse de s'enrichir de nouveaux dons et dont les publications trouvent une faveur croissante auprès des Cambodgiens.

M. F. Enjolras, ingénieur des Travaux publics, Conservateur-adjoint du Musée de Tourane, a élaboré le projet et dirigé la construction d'un bâtiment annexe du Musée. Il a également établi, pour le Musée lui-même, un projet de clôture qui sera exécuté sous sa direction. Les mesures prises par lui ont grandement facilité l'accès des ruines de Mĩ-sơn.

M. L. Pajot a poursuivi avec le même succès, dans le sol inépuisable du Thanh-hoá, des fouilles fructueuses qui ont enrichi le musée de l'Ecole de plusieurs pièces d'un grand intérêt.

Bibliothèque. — Voici la liste des acquisitions nouvelles[1] :

Livres.

Léon Abensour. *Nouvel Atlas Larousse.* Paris, Librairie Larousse, 1924. (Géographie universelle pittoresque.)

---

[1] Les titres suivis de la mention [*Don*] sont ceux de livres ou de périodiques offerts par le corps savant, la société, l'institution ou le service officiel qui les a fait éditer. Les autres donateurs sont l'objet d'une mention spéciale. Les publications suivies de la mention [*Ech.*] sont celles qui ont été reçues à titre d'échange. La mention « dépôt légal » [*Dép.*] désigne les livres ou périodiques envoyés obligatoirement à notre bibliothèque en exécution de l'article 26 de l'arrêté du 20 septembre 1920. Les titres qui ne sont suivis d'aucune mention sont ceux des ouvrages qui sont entrés par voie d'achat à notre bibliothèque.

Abhidhammatthasaṅgaha. Traité de métaphysique bouddhique, traduit du pâli [en cambodgien] par le vénérable VIMALAPAÑÑĀ OUM-SOU. Phnom Penh, A. Portail, 1927. [*Don de l'auteur.*]

Prasanna Kumar ACHARYA. *A Dictionary of hindu architecture.* Oxford, University Press, 1927.

ID. *Indian architecture according to Mānasāra-Śilpaśāstra.* Oxford, University Press, 1927.

Die Akademie der Wissenschaften der Union der Sozialistischen Sowjet-Republiken. Leningrad, Verlag der Akademie, 1928. [*Don.*]

Henri ALGOUD. *La soie. Art et histoire.* Paris, Payot, 1928. (Collection L'Art et le Goût.)

ANANDA RANGA PILLAI. *The Diary of* ANANDA RANGA PILLAI. Translated from the Tamil by order of the Government of Madras. Edited by H. DODWELL. Vol. XII. Madras, Government Press, 1928. [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

Adelaide Mary ANDERSON. *Humanity and Labour in China. An Industrial Visit and its Sequel (1923 to 1926).* London, Student Christian Movement, 1928.

J. G. ANDERSSON. *An early chinese culture.* Peking, The Commercial Press, 1923. Bulletin of the Geological Survey of China, n° 5, part 1, october, 1923.)

Fred H. ANDREWS. *Painted neolithic pottery in Sīstān discovered by Sir Aurel Stein.* (Reprinted from The Burlington Magazine, december, 1925.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Léon ARCHIMBAUD. *Le Japon et l'Indochine.* Conférence sous les auspices de la Revue du Pacifique, le 26 janvier 1928, en Sorbonne. Paris, H. Richard, 1928. [*Don.*]

T. J. ARNE. *Painted stone age pottery from the province of Honan, China.* Peking, 1925. (Geological Survey of China. Palæontologia Sinica, Series D, vol. I, fasc. 2.)

L'Art précolombien. L'Amérique avant Christophe Colomb. Par Jean BABELON, Georges BATAILLE, André MÉTRAUX, Paul MORAND, François PONCETTON, Paul RIVET, J.-H. ROSNY aîné, avec les opinions de MM. François CARNOT, Raymond KŒCHLIN, Georges SALLES, recueillies par G. BRUNON GUARDIA. Paris, Les Beaux-Arts. (Les Cahiers de la République des Lettres, des Sciences et des Arts, XI.)

Elie AUBOUIN. *Une interprétation du Japon.* Hanoi, 1928. (13e cahier de la Société de Géographie de Hanoi.) [*Don.*]

Clarisse BADER. *Women in Ancient India. Moral and literary studies.* London, Kegan Paul, 1925. (Trubner's Oriental Series.)

Bāli-Sāyam Aphithān [Dictionnaire pāli-siamois]. Bangkok, 1921.

Katherine M. BALL. *Decorative motives of oriental art.* London, The Bodley Head, 1927.

Victor BARRUCAND. *Le chariot de terre cuite.* Cinq actes d'après la pièce du théâtre indien attribuée au roi SOUDRAKA. Paris, Payot, 1928.

Louis BAUDIN. *L'Empire socialiste des Inka.* Paris, Institut d'Ethnologie, 1928. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, V.) [*Ech.*]

René BENJAMIN. *Glozel, vallon des morts et des savants.* Paris, A. Fayard, 1928. [*Don de M. V. Goloubew.*]

René BERTHELOT. *La Philosophie contemporaine des sciences en France.* Kyôto, Institut franco-japonais du Kansai, n° 1, Conférence. (Dactyl.) [*Ech.*]

La Bhagavadgītā, traduite du sanscrit avec une introduction par Emile SENART. Paris, Editions Bossard, 1922. (Les Classiques de l'Orient, VI.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Bhavabhūti. *Mahāvīra-caritam.* A Drama by the Indian Poet Bhavabhūti. Edited with critical apparatus introduction and notes by the late Todar Mall. Revised and prepared for the press by A. A. Macdonell. Oxford, University Press, 1928. (Panjab University Oriental Publications.)

Maxence Bibié. *Le rôle du Japon dans le problème du Pacifique.* Conférence sous les auspices de la Société franco-japonaise de Paris, le 8 décembre 1927, en Sorbonne. Paris, H. Richard, 1928. [*Don.*]

Bibliothèques. Par Georges Girard, Camille Bloch, J.-J. Brousson, Bultingaire, Cantinelli, Pierre Chanlaine, Emmanuel Chaumié, Pierre d'Espezel, Paul Gordeaux, Marcel Hervier, Ch. Hirschauer, Pierre Marcel, Eugène Morel, Georges Wildenstein et Pierre Roland-Marcel. Paris, Les Beaux-Arts, 1927. (Les Cahiers de la République des Lettres, des Sciences et des Arts, n° 8, octobre 1927.) [*Don de l'éditeur.*]

Robert de Billy. *L'illustration du livre depuis le XVIe siècle.* Kyōto, Institut franco-japonais du Kansai, n° 2, Conférence, 6 mai 1928. (Dactyl.) [*Éch.*]

Laurence Binyon. *The George Eumorfopoulos Collection. Catalogue of the Chinese, Corean and Siamese paintings.* London, Ernest Benn, 1928.

V. Blasco-Ibañez. *Le voyage d'un romancier autour du monde.* Tome II. *Chine, Macao, Hongkong, Philippines, Java, Singapour, Birmanie, Calcutta.* Traduit de l'espagnol par Renée Lafont. Paris, E. Flammarion, 1928.

Jules Bloch. *Quelques désinences d'optatif en moyen-indien épigraphique et littéraire.* Paris, H. Champion, 1927. (Mém. Soc. Ling. Paris, t. XXIII, 2e fasc.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

F. Blondel. *Le Musée du Service géologique de l'Indochine.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1928. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 14e cahier.) [*Don.*]

Franz Boas. *Primitive art.* Oslo, H. Aschehoug, 1927. (Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B, VIII.)

P. O. Bodding. *Santal Folk Tales.* Edited by P. O. Bodding. Vol. II. Oslo, H. Aschehoug, 1927. (Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B, VII.)

Lt-Cel Bonifacy. *Conférence sur les groupes ethniques du Haut-Tonkin au Nord du Fleuve Rouge.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 7e cahier.) [*Don.*]

René Bourret. *La Faune de l'Indochine. Vertébrés.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1927. (Société de Géographie de Hanoi. Inventaire général de l'Indochine, 3e fasc.) [*Don.*]

Brahmasūtrāṇubhāṣya, by Vallabhācharya. Edited by M. T. Telivala. 3e fasc. Bombay, Mulchandra Tulsidas Telivala, 1927. [*Don de l'éditeur.*]

J. Brandes. *Beschrijving der Javaansche, Balineesche en Sasaksche Handschriften aangetroffen in de Nalatenschap* van Dr. H. N. Van Der Tuuk, en door hem vermaakt aan de Leidsche Universiteitsbibliotheek. 4e stuk. Teksten zonder bekenden titel. Landsdrukkerij-Weltevreden, 1926. (Uitgegeven Ingevolge Gouvernements Besluit van 25 mei 1899, n° 19.)

J. Bredon et J. Mitrophanow. *The Moon year. A record of Chinese customs and festivals.* Shanghai, Kelly, 1927.

Marcel Brion. *La vie d'Attila.* Paris, Gallimard, 1928. (Vie des hommes illustres, n° 21).

Viggo Bröndal. *Les parties du discours. Partes orationis. Etudes sur les catégories du langage.* Résumé d'un ouvrage danois intitulé *Ordklasserne.* Copenhague, G. E. C. Gad, 1928.

H. A. Brouwer. *Practical hints to scientific travellers.* Edited by H. A. Brouwer. T. V. The Hague, M. Nijhoff, 1927.

J. Percy Bruce. *Chu Hsi and his masters. An introduction to Chu Hsi and the Sung school of Chinese philosophy.* London, Probsthain, 1923. (Probsthain's Oriental Series, vol. XI.)

Francis Buchanan. *Journal of* Francis Buchanan *kept during the survey of the district of Shahabad in 1812-1813.* Edited with notes and introduction by C. E. A. W. Oldham. Patna, Superintendent, Govt. Printing, Bihar and Orissa, 1926. [*Don.*]

F. Butavand. *Glozel et ses inscriptions néolithiques.* Paris, E. Chiron, 1927. [*Don de M. V. Goloubew.*]

The Cambridge Ancient history. Edited by J. B. Bury, S. A. Cook, F. E. Adcock. Volume of plates, II, prepared by C. T. Seltman. Cambridge, The University Press, 1928.

The Cambridge History of India. Vol. III. *Turks and Afghans.* Edited by Sir Wolseley Haig. Cambridge, The University Press, 1928.

Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bāhu und Franz Xavers 1539-1552. Quellen zur Geschichte der Portugiesen, sowie der Franziskaner- und Jesuitenmission auf Ceylon, im Urtext herausgegeben und erklärt von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch. Leipzig, 1928. (Asia Major.) [*Don.*]

Paul Chabanaud. *Aperçu sommaire sur la faune ichtyologique de la région indochinoise.* Saigon, A. Portail, 1926. (Service océanographique des Pêches de l'Indochine, 4e note.) [*Dép.*]

Id. *Inventaire de la faune ichtyologique de l'Indochine.* Première liste. Saigon, A. Portail, 1926. (Service océanographique des Pêches de l'Indochine, 1re note.) [*Id.*]

Robert Chauvelot. *Visions d'Extrême-Orient. Corée. Chine. Indochine. Siam. Birmanie.* Paris, Berger-Levrault, 1928.

P. Cloché. *La civilisation athénienne.* Paris, A. Colin, 1927. (Collection Armand Colin, n° 98.)

H. W. Codrington. *A short history of Ceylon.* With a chapter on archæology by A. M. Hocart. London, Macmillan, 1926.

K. de B. Codrington. *L'Inde ancienne, des origines à l'époque gupta, avec des notes sur l'architecture et la sculpture de la période médiévale.* Ouvrage précédé d'une étude sur la sculpture indienne par William Rothenstein. Traduit de l'anglais par Mme Jean Locquin. Paris, Dorbon aîné, 1928.

George Cœdès. *Les Collections archéologiques du Musée national de Bangkok.* Paris, G. Van Oest, 1928. (Ars Asiatica, XII.)

Id. *The excavations at P'ong Tük and their importance for the ancient history of Siam.* Bangkok Times Press, 1928. (Reprinted from the Journal of the Siam Society, vol. XXI, part 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

[Marcel Cohen.] *Instructions d'enquête linguistique.* Paris, Institut d'Ethnologie, 1928. (Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, Instructions pour les voyageurs.) [*Don.*] Cf. *supra*, p. 312.

A collection of early khmer-thai sculptures at the Galleries of P. Jackson Higgs. New York, Charles C. Morchand, 1928. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Commémoration du 10e anniversaire de la mort d'Edouard Chavannes. Exposition de ses ouvrages appartenant à la Bibliothèque Orientale (Toyo Bunko) le 29 janvier 1928 à la même bibliothèque Hongo Tokyo. Tokyo, Toyo Bunko, 1928. [*Id.*]

Joseph Conrad. *Lord Jim.* Traduit de l'anglais par Philippe Neel. 23e éd. Paris, Gallimard, 1926.

Georges Contenau. *L'Art de l'Asie occidentale ancienne.* Paris, G. Van Oest, 1928. (Bibliothèque d'Histoire de l'Art.)

Id. *Manuel d'archéologie orientale, depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre. I. Notions générales. Histoire de l'Art.* Paris, A. Picard, 1927.

A. K. Coomaraswamy. *Citra-lakṣana.* Patna, J. N. Samaddar, 1926. (Sir Asutosh Memorial Volume Reprint.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *The Origin of the Buddha Image.* The College Art Association of America, New York University, 1927. (Reprinted from The Art Bulletin, vol. IX, no 4.) [*Id.*]

Id. *Yakṣas.* Washington, Smithsonian Institution, 1928. (Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 80, number 6.) [*Id.*]

Georges Cordier. *Histoire de Quỳnh.* Hanoi, Imprimerie Thụy-ký, 1926. (Extr. du Bull. Soc. d'Enseignement mutuel du Tonkin, t. VII, no 2, mars-juin 1926.) [*Don de l'auteur.*]

Id. *Méthode pratique de langue chinoise (dialecte yunnanais).* Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1928. [*Id.*]

Id. *Les Musulmans du Yunnan.* Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1027.

G. Coulet. *Les Sociétés secrètes en terre d'Annam.* Saigon, C. Ardin, 1926.

Paul Cravath. *Notes on the cruise of* Warrior *in the Far East, 1927.* New York, Country Life Press, 1927. [*Don de M. V. Goloubew.*]

H. Cucherousset. *Les chemins de fer de la Péninsule indochinoise.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1927. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 12e cahier.) [*Don.*]

Prince Damrong Rajanubhab. *Siamese Buddhist Iconography.* Bangkok, B. E. 2469. [*Don.*]

Alexandra David-Neel. *L'Entraînement psychique chez les Thibétains.* Paris, 1927. (Bulletin de l'Institut général psychologique, 1927, no 46.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Voyage d'une Parisienne à Lhassa à pied et en mendiant de la Chine à l'Inde à travers le Thibet.* 8e éd. Paris, Plon, 1927.

P. Denis. *Amérique du Sud.* 1re partie. Paris, A. Colin, 1927. (Géographie universelle, t. XV.)

A descriptive Catalogue of saṅskṛta and prākṛta manuscripts in the Library of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Compiled by H. D. Velankar. Vol. II, *Hindu literature.* Bombay B. R. A. Society, 1928.

Prince Dhani. *The Coronation of His Majesty Prajadhipok, King of Siam.* Bangkok Daily Mail, 1927. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Charles Diehl. *L'Art chrétien primitif et l'art byzantin.* Paris, G. Van Oest, 1928. (Bibliothèque d'Histoire de l'art.)

H. Doré. *Manuel des superstitions chinoises ou Petit indicateur des superstitions les plus communes en Chine.* Changhai, Imprimerie de la Mission catholique, 1926.

L^t-C^el Dubuisson. *Le Moyen Laos.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1922. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 1er cahier.) [*Don.*]

Jeanne Duclos-Salesses. *Janou la Tonkinoise.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1928. (Editions de la Revue Indochinoise.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Alexandre Dumas. *Truyện ba người Ngự-lâm pháo-thủ. Les trois mousquetaires,* traduits par Nguyễn-văn-Vĩnh. Tomes I-IV. Hanoi, Editions du Trung Bắc Tân-văn, 1926-1927. (La Pensée de l'Occident.) [*Dép.*]

Dương-quảng-Hàm. *Leçons d'histoire d'Annam à l'usage des élèves des cours moyen et supérieur des écoles franco-annamites.* Nam-định, Imprimerie Trương-Phát, 1927. [*Don de l'auteur.*]

C^t Dussault. *La géographie du Tonkin occidental.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1922. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 3e cahier.) [*Don.*]

Id. *Les populations du Tonkin occidental et du Haut-Laos.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 5e cahier.) [*Id.*]

Id. *Inventaire général de l'Indochine. Structure et géographie physique.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1926. (Société de Géographie de Hanoi.) [*Id.*]

Gustavus A. Eisen. *Glass, its origin, history, chronology, technic and classification to the sixteenth century.* By Gustavus A. Eisen, assisted by Fahim Kouchakji. New-York, William Edwin Rudge, 1927, 2 vol. [*Don de M. V. Goloubew.*]

I. Elovsky. *La « Campagne de la faim » de l'armée d'Orenbourg.* (En russe.) Pékin, 1921. [*Id.*]

The Encyclopædia Britannica. New Supplementary volumes. I-III. 13th ed. London, The Encycl. Britannica, 1926.

Encyclopédie de l'Islām. Livraisons 35-37. *Kubbat al-Sakhra. Ma'bad.* Paris, A. Picard, 1927-1928.

Encyclopædie van Nederlandsch-Indië, onder redactie van C. Spat. Aanvullingen en Wijzigingen. Afl. 17 (augustus 1927), 18 (december 1927). 'S-Gravenhage, M. Nijhoff, 1927.

Ivor H. N. Evans. *Papers on the ethnology and archæology of the Malay Peninsula.* Cambridge, University Press, 1927.

W. Y. Evans-Wentz. *The Tibetan Book of the Dead, or the After-death Experiences on the Bardo Plane,* according to Lāma Kazi Dawa Samdup's English rendering. London, Oxford University Press, 1927.

Cornelis Evertsen den Jonge. *De zeeuwsche expeditie naar de West onder* Cornelis Evertsen den jonge, 1672-1674. Nieuw Nederland een jaar onder Nederlandsch Bestuur. Uitgegeven door C. De Waard. 'S-Gravenhage, M. Nijhoff. 1928. (Linschoten-Vereeniging, XXX.)

Eugène de Faye. *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée.* Vol. II. *L'ambiance philosophique.* Paris, Ernest Leroux, 1927. (Bibl. Ec. Hautes Etudes, Sciences religieuses, XLIII.) [*Don.*]

Dr de Fénis de Lacombe. *Les ruses de la forêt.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1925. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 9e cahier.) [*Id.*]

J. C. Ferguson. *Chinese painting.* London, The University of Chicago Press, 1928.

Louis Finot. *L'Ecole Française d'Extrême-Orient. Etudes asiatiques publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient par ses membres et ses collaborateurs.* (Journal des Savants, n° 2, fév. 1928.) [*Don de l'auteur.*]

Id. *Notes d'archéologie cambodgienne.* Paris, Leroux, 1912. (Extrait du BCAI., 1912.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *L'origine d'Angkor.* Phnom Penh, A. Portail, 1927. (Bibliothèque royale du Cambodge.) [*Don de l'auteur.*]

Carlo Formichi. *Apologie du bouddhisme.* Traduction française de Maxime Formont. Paris, Nilsson. (Apologies des religions.)

E.-M. Forster. *Route des Indes.* (*A passage to India.*) Traduit de l'anglais par C. Mauron. Paris, Plon, 1927.

E. Fossa-Mancini, C. F. Parona, G. Stefanini. *Fossili del secondario e del terziario.* Bologna, Nicola Zanichelli, 1928. (Spedizione Italiana de Filippi, nell' Himàlaia, Caracorùm e Turchestàn cinese, Ser. II, vol. VI.)

C. E. Fox. *The Threshold of the Pacific.* London, Kegan Paul, 1924. (The History of civilization.)

Leonhard Franz und Josef Weninger. *Die Funde aus den prähistorischen Pfahlbauten im Mondsee.* Von Leonhard Franz und Josef Weninger, mit je einem Beitrage von Elise Hofmann und Franz Angerer. Wien, Anthropologische Gesellschaft in Wien, 1927. (Materialien zur Urgeschichte Oesterreichs, 3. Heft.)

James George Frazer. *Les Dieux du ciel.* Traduit de l'anglais par Pierre Sayn. Paris, Librairie de France, 1927.

Marie Gallaud. *Quelques notes. Tour du monde, 1919-1922. Indes. Chine. Japon, etc...* 1ère partie. *Ceylan. Bouddhisme.* Fasc. 1-4. Paris, P. Roger, 1926-27.

William Edgar Geil. *The sacred 5 of China. Is the 5th book on China.* London, J. Murray, 1926.

Gesamtkatalog der Wiegendrücke. Band III. *Ascher-Bernardus Claravallensis.* Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1928.

André Gide. *Voyage au Congo. Carnets de route.* 27e éd. Paris, Gallimard, 1927. [*Don de M. V. Goloubew.*]

A. Godard, Y. Godard, J. Hackin. *Les Antiquités bouddhiques de Bāmiyān.* Avec des notes additionnelles de M. Paul Pelliot. Paris, Van Oest, 1928. (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan, tome II.)

Victor Goloubew. *Le Phnom Kulên* (*Cambodge*). Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 8e cahier.) [*Don.*]

B. M. Goslings. *Koninklijke Vereeniging. Koloniaal Instituut. Gids in het Volkenkundig Museum.* II. *Bali en Lombok.* Amsterdam, Bussy, 1927. [*Don.*]

Georges Goury. *Précis d'archéologie préhistorique. Origine et évolution de l'homme.* Paris, A. Picard, 1927. [*Don de M. V. Goloubew.*]

G. A. Grierson. *Linguistic Survey of India.* Vol. I, part I, Introductory. Vol. I. Supplement II. Addenda et corrigenda minora. Calcutta, Govt of India Central Publication Branch, 1927. [*Ech.*]

R. Grousset et J. Hackin. *Le Musée Guimet* (*1918-1927*) Paris, P. Geuthner, 1928. (Ann. Musée Guimet, Bibl. vulg., T. 48.) [*Don.*]

René Guénon. *La crise du monde moderne.* Paris, Bossard, 1927.

Louise Wallace HACKNEY. *Guide-Posts to Chinese Painting*. Edited by Dr. Paul PELLIOT. Boston, Houghton Mifflin Company, 1927.

William James HAIL. *Tsêng Kuo-fan and the Taiping rebellion, with a short sketch of his later career*. New Haven, Yale University Press, 1927.

H. R. HALL. *La sculpture babylonienne et assyrienne au British Museum*. Paris, G. Van Oest, 1928. (Ars Asiatica, XI.)

Hán-Việt từ-điển, bản thảo, n° 23. Huế, Đắc-lập, [1928]. [*Dép.*]

Robert HARCOURT. *A relation of a voyage to Guiana* by Robert HARCOURT, 1613. With Purchas's transcript of a report made at Harcourt's instance on the Marrawini district. Edited with Introduction and notes by Sir C. Alexander HARRIS. London, The Hakluyt Society, 1928. (The Hakluyt Society, 2d ser., n° LX.)

Georges HARDY. *L'art nègre, l'art animiste des Noirs d'Afrique*. Paris, H. Laurens, 1927. (Art et Religion.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *Géographie de la France extérieure*. Paris, Librairie Larose, 1928. (Les Manuels coloniaux.)

ID. *Histoire de la colonisation française*. Paris, Librairie Larose, 1928. (Les Manuels coloniaux.)

Lafcadio HEARN. *Le Roman de la Voie lactée*. Traduit par Marc LOGÉ. 2e éd. Paris, Mercure de France, 1922. [*Don de M. V. Goloubew.*]

C. HENTZE. *Les figurines de la céramique funéraire. Matériaux pour l'étude des croyances et du folklore de la Chine ancienne*. Hellerau bei Dresden, Avalun-Verlag, 1 vol. de texte et 1 album de planches.

R. L. HOBSON. *Cent planches en couleurs d'art chinois*. Traduction de J. V. GARDET. Paris, Albert Lévy.

ID. *Chinese art*. London, Ernest Benn, 1927.

ID. *The George Eumorfopoulos collection. Catalogue of the chinese, corean and persian pottery and porcelain*. Vol. VI. *Chinese pottery, corean and persian wares and recent additions*. London, Ernest Benn, 1928.

D. C. HOLTOM. *The Japanese Enthronement Ceremonies with an Account of the Imperial Regalia*. Tokyo, The Kyo Bun Kwan, 1928.

Octave HOMBERG. *La France des cinq parties du monde*. Paris, Plon, 1927.

W. W. HORNELL. *The University of Hongkong. Its origin and growth*. Hongkong, Ye Olde Printerie Ltd., 1925.

Hué, la ville des palais impériaux, des tombeaux, des pagodes, des musées, la merveilleuse capitale. Hué, Edition du Bureau officiel du Tourisme en Annam, 1928. [*Dép.*]

Martin HURLIMANN. *La France. Architecture et paysages*. Berlin, Ernst Wasmuth, 1927. [*Don de l'auteur.*]

ID. *L'Inde. Architecture, paysages, scènes populaires*. Zurich, Fretz, 1928. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Achar IN. *Katilok ou l'art de bien se conduire dans la vie (Recueil d'histoires)*. Vol. II. (En cambodgien.) Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1928. (Bibl. royale du Cambodge.) [*Dép.*]

Inscriptions du Cambodge. Publiées sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tome IV, planches CXLVI à CCI. Paris, P. Geuthner, 1928. (Protectorat du Cambodge.) [*Don.*]

Ch. Jacob. *La géologie de l'Indochine.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1922. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 2e cahier.) [*Don.*]

Jaina Inscriptions (containing Index of places, Glossary of names of acharyas, etc.). Collected and compiled by Puran Chand Nahar. Part II. Calcutta, Turantlal Mishra at the Viswavinode Press, 1927.

G. Janneau. *Etude de l'alphabet cambodgien.* 1er fascicule. Saigon, 1869. (Autographié.) [*Don du Cne Barrault.*]

Otto Jespersen. *Language, its nature, development and origin.* London, George Allen, 1925.

O. S. Johnson. *A study of Chinese Alchemy.* Shanghai, The Commercial Press, 1928.

G. Jouveau-Dubreuil. *The Date of Kanishka.* Bombay, The British India Press, 1923. (Reprinted from the « Indian Antiquary », vol. LII, 1923.) [*Don de l'auteur.*]

Id. *Vyaghra, the Uchchakalpa.* Translated from the french by Richard C. Temple. [*Id.*]

Id. *Soma.* Translated from the french by Richard C. Temple. [*Id.*]

B. Karlgren. *Philology and Ancient China.* Oslo, H. Aschehoug, 1926. (Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie A, VIII.)

Id. *Sound and Symbol in Chinese.* London, Oxford University Press, 1923. (Language and Literature Series.)

G. R. Kaye. *The Bakhshālī manuscript.* A study in Mediaeval Mathematics. Calcutta, Government of India, Central Publication Branch, 1927. (Arch. Surv. of India, New Imperial Series, vol. XLIII, parts I-II.) [*Ech.*]

Louis Kervyn. *Méthode de l'apostolat moderne en Chine.* Hongkong, Imprimerie de la Société des Missions-Étrangères, 1911. [*Don du P. E.-M. Durand.*]

H. de Keyserling. *Le Journal de voyage d'un philosophe.* Traduit de l'allemand par Alzir Hella et Olivier Bournac. T. I. Paris, Stock, 1928.

Rudyard Kipling. *Du Cran !* Traduit par Louis Fabulet. 8e éd. Paris, Mercure de France, 1925. (Collection d'auteurs étrangers.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

J. Kreemer. *Koninklijke Vereeniging. Koloniaal Instituut. Gids in het Volkenkundig Museum.* III *Sumatra.* Amsterdam, Druk de Bussy, 1927. [*Don.*]

Armand Krempf. *La forme des récifs coralliens et le régime des vents alternants.* Saigon, A. Portail, 1927. (Travaux du Service océanographique des Pêches de l'Indochine, 2e mémoire.) [*Dép.*]

N. J. Krom. *Barabuḍur Archæological description.* The Hague, M. Nijhoff, 1927, 2 vol.

Id. *Koninklijke Vereeniging. Koloniaal Instituut. Gids in het Volkenkundig Museum.* IV. *Het Hindoeïsme.* Amsterdam, Druk de Bussy, 1928. [*Don.*]

Daniel Harrison Kulp II. *Country life in South China. The sociology of familism.* Vol. I. *Phenix village, Kwantung, China.* New York, Teachers College, Columbia University, 1925.

J. Kunst. *Hindœ-javaansche muziek-instrumenten speciaal die van Oost-Java,* door Mr. J. Kunst, met medewerking van Dr. R. Goris. Uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Weltevreden, G. Kolff, 1927. (Studiën over Javaansche en andere Indonesische Muziek, Deel II. [*Don.*]

S. Kuppuswami Sastri. *A descriptive catalogue of the sanskrit manuscripts in the Government oriental Manuscripts Library, Madras.* Vol. XXVI-supplemental. Madras, Government Press, 1927. [*Don.*]

Berthold Laufer. *The Giraffe in history and art.* Chicago, Field Museum of Natural History, 1928. (Anthropology, leaflet 27.) [*Don de l'auteur.*]

Albert von Le Coq. *Von Land und Leuten in Ost-Turkistan.* Berichte und Abenteuer der 4. Deutschen Turfanexpedition. Leipzig, J. C. Hinrichs' sche Buchhandlung, 1928.

Jean de Léry. *Le voyage au Brésil de Jean de* Léry, *1556-1558.* Avec une Introduction par Charly Clerc. Paris, Payot, 1927.

J. de Loos-Haaxman. *Johannes Rach en zijn werk,* door J. de Loos-Haaxman. Uitgegeven bij gelegenheid van het 150-jarig bestaan van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen op 24 April 1928. Batavia, G. Kolff, 1928. [*Don.*]

Giuseppe de Lorenzo. *Asoko.* Napoli, R. Ricciardi, 1926.

G. K. Loukomski. *La vie et les mœurs en Russie. De Pierre le Grand à Lénine.* Paris, E. Leroux, 1928. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Donald A. Mackenzie. *The Migration of symbols and their relations to beliefs and customs.* London, Kegan Paul, 1926. (The History of civilization.)

James M. Macphail. *Aśoka.* 2d. ed. revised. London, Oxford University Press, 1926. (The Heritage of India.)

Maurice Maeterlinck. *La vie des termites.* Paris, E. Fasquelle, 1927. [*Don de M. V. Goloubew.*]

L. et H. M. Magne. *L'art appliqué aux métiers. Décor du bois. Charpenterie et menuiserie.* Paris, H. Laurens, 1925. [*Id.*]

Mahārāṣṭrīya Jñānakoça. (Edité par Çrīdhāra Vyaṃkateça Ketakara.) Vol. XX-XXI. Poona, 1927.

Dr. R. C. Majumdar. *Ancient Indian colonies in the Far East.* Vol. I. *Champa.* Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1927. (The Punjab Oriental Series, nº 16.) [*Don.*] Cf. *BEFEO.*, XXVII, 304-308.

Emile Mâle. *Art et artistes du Moyen âge.* Paris, A. Colin, 1927.

André Malraux. *Les conquérants.* 10ᵉ éd. Paris, B. Grasset, 1928.

Mânavagṛhyasûtra of the Maitrâyaṇīya śâkhâ with the commentary of Aṣṭâvakra. Edited by Ramakrishna Harshaji Sastri. Baroda, Central Library, 1926. (Gaekwad's Oriental Series, nº XXXV.)

Sebastien Manrique. *Travels of Fray Sebastien* Manrique, *1629-1643. A translation of the Itinerario de las missiones orientales.* With introduction and notes by Lt-Col. C. Eckford Luard, assisted by Father H. Hosten. Vol. I, *Arakan.* Vol. II, *China, India,* etc. Oxford, The Hakluyt Society, 1927. (The Hakluyt Society, 2d. Ser., nᵒˢ LIX et LXI.)

Henri Marchal. *Guide archéologique aux temples d'Angkor.* Paris, G. Van Oest, 1928.

Marco Polo. *Il Milione. Prima edizione integrale a cura di Luici Foscolo Benedetto.* Firenze, Leo S. Olschki, 1928. (Comitato Geografico Nazionale Italiano pubblicazione, N. 3.)

Georges Maspero. *Le royaume de Champa.* Leide, E. J. Brill, 1914. (T'oung Pao, vol. XI-XIV, 1910-1913.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

C. A. Mees. *Beknopt overzicht van de maleische grammatica.* Santpoort, C. A. Mees, 1927.

Dr. Gerhard Menz. *Flutwende. Die Entwicklung der Beziehungen Chinas zum Abendlande in den letzten 100 Jahren.* 2te Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1927.

D. Merejkovsky. *Les mystères de l'Orient. Egypte. Babylone.* Traduit du russe par Dumesnil de Gramont. 2e éd. Paris, L'Artisan du livre, 1927.

A. Métraux. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani.* Paris, E. Leroux, 1928. (Bibl. Ec. Hautes Etudes, Sciences religieuses, 45e vol.) [*Don.*]

Stanislas Meunier. *Dictionnaire de géologie.* Paris, Dunod, 1926.

Pierre Mille. *Le singe et la petite fille. Histoires exotiques et merveilleuses.* Paris, Valois, 1927. (Les Ecrivains du Nouveau Siècle, V.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Fernand Mitton. *Les femmes et l'adultère. De l'antiquité à nos jours.* Paris, H. Daragon, 1911. [*Don de M. J. Wilkin.*]

Paul Monet. *Français et Annamites. Entre deux feux.* Paris, Rieder, 1928.

Monumenta cartographica. Reproductions of unique and rare maps, plans and views in the actual size of the originals ; accompanied by cartographical monographs. Edited by Dr. F. C. Wieder. Vol. II. The Hague, M. Nijhoff, 1926.

P. A. J. Moojen. *Kunst of Bali. Inleidende studie tot de Bouwkunst.* Adi Poestaka, Den Haag, 1926.

Radhakumud Mookerji. *Asoka* (Gaekwad lectures). London, Macmillan, 1928.

Paul Morand. *Bouddha vivant.* 37e éd. Paris, Grasset, 1927. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Jacques de Morgan. *La préhistoire orientale.* Ouvrage posthume publié par Louis Germain. T. III. *L'Asie antérieure.* Paris, P. Geuthner, 1927.

H. B. Morse. *The Chronicles of the East India Company trading to China, 1635-1834.* Oxford, The Clarendon Press, 1926.

Paul Munier. *La tragique aventure de Jean Salel.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1928.

Princesse Achille Murat. *Angkor the magnificent, yesterday and to-day.* Shanghai, China Journal, 1927. (China Journal, vol. VII, no 3, septembre 1927.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *In « The purple forbidden city » of Hué. Glimpses of the old chinese civilization that survives in the Capital of Annam.* New York, Asia, May, 1927. [*Id.*]

Id. *Un voyage au Laos.* Paris, Librairie des Arts et Voyages, 1927. (Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient, no 11, septembre 1927.) [*Id.*]

P. P. Muratov. *Les icones russes.* Paris, J. Schiffrin, 1927.

Musée de Valenciennes, Carpeaux, 1827-1875. Edition du Centenaire. Valenciennes, Imprimerie Carpeaux, 1927. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Mythologie asiatique illustrée. Paris, Librairie de France, 1928. Cf. *supra*, p. 530.

Oskar Nachod. *Bibliography of the Japanese Empire, 1906-1926,* Vol. I-II. London, Ed. Goldston, 1928, 2 vol. Cf. *supra*, p. 308.

Nârada. *Dasapâramikathâ*, par le Vénérable Nârada Bhikkhu, de Laṅka. Traduit du pâli et annoté par le Vénérable Préas Krou Vimalapaññâ Oum-Sou. Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1928. [*Don.*]

Gérard de Nerval. *Voyage en Orient, suivi d'Isis.* Texte intégral, établi

avec ses appendices, une introduction, une bibliographie et des notes par Jean Chuzeville. Paris, Bossard, 1927, 3 vol. (Les meilleures œuvres dans leur meilleur texte.)

Ngô-vi-Liễn. *Nomenclature des communes du Tonkin.* Hanoi, Lê-văn-Tân, 1928. Cf. *supra*, p. 283.

Nguyễn-Cảnh. *Solution de la question du Fleuve Rouge. Résumé du mémoire présenté au Gouvernement.* Nam-định, Imprimerie Nam-Việt. [*Don de l'auteur.*]

C[el] Phra Salwidhan Nidhes. *Measurement of bases in Siam.* Bangkok, Daily Mail Press, 1928. (Ministry of War, Royal Survey Department Siam.) [*Don.*]

The Nighaṇṭu and the Nirukta. The oldest Indian treatise on etymology, philology, and semantics, critically edited from original manuscripts and translated for the first time into english . . . by Lakshman Sarup. Sanskrit Text. University of the Panjab, 1927.

Yone Noguchi. *Utamaro.* Traduit de l'anglais par M[lle] M.- E. Maitre. Paris, G. Van Oest, 1928. (L'Art au Japon.) [*Don de l'éditeur.*]

Id. *Hokusai.* Traduit de l'anglais par M[lle] M.-E. Maitre. Paris, G. Van Oest, 1928. (L'Art au Japon.) [*Id.*]

G. Norès. *Randonnées aériennes en Indochine.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1925. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 10[e] cahier.) [*Don.*]

A. Normandin. *Java.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 6[e] cahier.) [*Id.*]

Id. *La question des inondations au Tonkin et ailleurs.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1923. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 4[e] cahier.) [*Id.*]

Notice sur le Conseil de Recherches scientifiques de l'Indochine Française. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1928. [*Dép.*]

Nyota-Inyoka, danseuse de l'Inde. S. l. n. d. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Ornements de perles des peuples finnois et sibériens. Paris, Henri Ernst.

Henri Parmentier. *Notes sur le temple de Saturne-Baal à Dougga (ancienne Thugga, Tunisie) et compte rendu d'un essai de restitution du monument. 1896-1898.* (Autog.) [*Don de l'auteur.*]

Charles Patris. *Essai d'histoire d'Annam.* Première partie. *L'antiquité et le haut moyen âge.* Hué, Imprimerie Đắc-lập, 1923.

Charles Pettit. *La Femme qui commanda à cinq cents millions d'hommes. Tseu-Hi (1835-1908), impératrice de Chine.* 13[e] éd. Paris, Editions du Laurier, 1928. (Collection « Les Grandes Figures ».)

Id. *Monsieur Fifrelet et son bâtard.* Paris, E. Flammarion, 1925. [*Don de M. J. Wilkin.*]

Phạm-Quỳnh. *Une figure originale de philosophe chinois. Mặc-Địch, apôtre de la paix et de la fraternité.* Hanoi, Lê-văn-Phúc, 1927. [*Don de l'auteur.*]

Philastre. *Etudes sur le droit annamite et chinois. Le code annamite. Article 84. Vérification sur place des pertes de l'impôt en grain des rizières, causées par des calamités naturelles.* Saigon, 1871. (Lithog.) [*Don du Gouvernement de la Cochinchine.*]

Jacques Ponty et Jehan Cendrieux. *La maîtresse sauvage.* Pièce coloniale en 3 actes, en prose. Saigon, J. Aspar, 1928.

A. A. Pouyanne. *Les Travaux publics de l'Indochine.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1926. (Société de Géographie de Hanoi, Inventaire général de l'Indochine, 2e fasc.) [*Don.*]

Sita Nath Pradhan. *Chronology of ancient India.* Calcutta, University of Calcutta, 1927.

W. Radloff. *Uigurische Sprachdenkmäler.* Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben. Leningrad, Ak. der Wiss. der USSR., 1928. [*Ech.*]

Recueil de voyages et de mémoires, publié par la Société de Géographie. T. II, III, IV (1e et 2e parties) et VII. Paris, Arthus-Bertrand, 1825-1864.

Karl Ludvig Reichelt. *Truth and tradition in Chinese buddhism. A study of Chinese Mahayana buddhism.* Translated from the norwegian by Kathrina van Wagenen Bugge. Shanghai, The Commercial Press, 1927.

P. Ricard. *Pour comprendre l'art musulman dans l'Afrique du Nord et en Espagne.* Paris, Hachette, 1924. (Bibl. du Tourisme.)

M. Richard. *Le chant de Hiawatha*, d'après les légendes peaux-rouges recueillies par H.-W. Longfellow. 3e éd. Paris, H. Piazza, 1927.

W. H. R. Rivers. Social Organization. Edited by W. J. Perry. 2d. impression (revised). London, Kegan Paul, 1926. (The History of civilization.)

Ch. Robequain. *Deux villes du Mékhong: Luang Prabang et Vieng-chane.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1925. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 11e cahier.) [*Don.*]

René Robin. *Discours prononcé le 19 novembre 1928 à l'ouverture de la session ordinaire du Conseil de Gouvernement.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1928. [*Dép.*]

F. Romanet du Caillaud. *Essai sur les origines du christianisme au Tonkin et dans les autres pays annamites.* Paris, A. Challamel, 1915. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Maurice Rose. *Quelques remarques sur le plankton des côtes d'Annam et du Golfe de Siam.* Saigon, A. Portail, 1926. (Service océanographique des Pêches de l'Indochine, 3e note.) [*Dép.*]

Francis Ruellan. *La coopération intellectuelle internationale.* Kyōto, Institut franco-japonais du Kansai, n° 3, Conférence. (Dactyl.) [*Ech.*]

Dr A. Sallet. *Le « hà thủ ô », plante des rajeunissements.* (Extrait du Bulletin des Amis du Vieux Hué, n° 2, avril-juin 1928.) [*Don de l'auteur.*]

Id. *Les vers intestinaux et leurs traitements dans les thérapeutiques annamite et sino-annamite.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1928. (Extr. Bull. Soc. médico-chirurgicale Indochine, n° 1, janvier 1928.) [*Id.*]

Id. *Xa-tiền. Le grand Plantain: Plantago major L. (P. Loureiri) (Famille des Plantaginacées).* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1928. (Extr. Bull. Soc. médico-chirurgicale Indochine, n° 6, juin 1928.) [*Id.*]

Saṃskṛt-thai-angkṛt aphithān [Dictionnaire sanskrit-siamois-anglais]. Bangkok, 1925.

G. B. Sansom. *An historical grammar of japanese.* Oxford, The Clarendon ress, 1928.

P. Sauvaire, Mis de Barthélemy. *Mon vieil Annam. Ses hommes. Contes et récits*. Paris, Société d'éditions géographiques maritimes et coloniales, 1927.

Georg Schurhammer. *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan*. Tokyo, Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, 1928. [*Ech.*]

Erik Seidenfaden. *Guide to Bangkok, with notes on Siam*. Published by the Royal State Railway Department of Siam. Bangkok Times Press Ltd, 1927. [*Don de l'auteur.*] Cf. *BEFEO.*, XXVII, 372-374.

Emile Senart. *Les castes dans l'Inde. Les faits et le système*. Nouvelle édition. Paris, P. Geuthner, 1927.

Mourasaki Shikibou. *Le roman de Genji*. Traduit par Kikou Yamata d'après la version anglaise de A. Waley et le texte original ancien. Paris, Plon, 1928. (Feux croisés, Âmes et terres étrangères, n° 5.)

S. M. Shirokogoroff. *Ethnos. Etude des principes fondamentaux dans l'évolution des phénomènes ethniques et ethnographiques*. (En russe.) Shanghai, 1923. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Northern Tungus terms of orientation*. Lwów, Nakładem Polskiego Towarzystwa Orjentalistycznego z zasiłkiem Ministerstwa W. R. I. O. P., 1928. [*Don de l'auteur.*]

Śilpa-Śāstram. Edited with Introduction, notes and english translation by Prof. Phanindra Nath Bose. Lahore, Moti Lal Banarsi Dass, 1928. (The Punjab Oriental Series, n° 17.)

Osvald Sirén. *Les peintures chinoises dans les collections américaines*. 2e-4e séries. Paris, G. Van Oest, 1928. (Ann. Musée Guimet, Bibl. d'art, N^{lle} série, II.)

C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften* (Gesammelte Schriften). T. VI. Leiden, E. J. Brill, 1927.

Somadeva. *The Ocean of story*. Being C. H. Tawney's translation of Somadeva's *Kathā Sarit Sāgara*. Now edited with introduction, fresh explanatory notes and terminal essay by N. M. Penzer. Vol. X. Appendixes and index. London, Chas. J. Sawyer, 1928.

Max. Sorre. *Mexique, Amérique centrale*. Paris, Armand Colin, 1928. (Géographie universelle, t. XIV.)

George Soulié de Morant. *Bijou-de-Ceinture ou le Jeune homme qui porte robe, se poudre et se farde*. Paris, E. Flammarion, 1925. [*Don de M. J. Wilkin.*]

Id. *Histoire de l'art chinois, de l'antiquité jusqu'à nos jours*. Paris, Payot, 1928. (Coll. L'Art et le Goût.)

Id. *Le trésor des loyaux samouraïs ou les quarante sept roninns d'après les anciens textes du Japon*. 4e éd. Paris, H. Piazza, 1927.

Id. *L'épopée des Jésuites français en Chine (1534-1928)*. 4e éd. Paris, B. Grasset, 1928.

Louis Speleers. *Les Arts de l'Asie antérieure ancienne*. Bruxelles, 1926.

A. von Staël-Holstein. *The Kāçyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class*, ed. in the original sanskrit in tibetan and in chinese by A. von Staël-Holstein. Shanghai, Commercial Press, 1926.

Sir Aurel Stein. *Alexander's Campaign on the Indian North-West Frontier*. London, W. Clowes, 1927. (Repr. from « The Geographical Journal » for Nov. and Dec. 1927.) [*Don de l'auteur.*]

Sir Aurel Stein. *An archæological tour along the Waziristan border.* London, W. Clowes, 1928. (Repr. from « The Geographical Journal », april 1928.) [*Don de l'auteur.*]

Philippe Stern. *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmèr. Etude et discussion de la chronologie des monuments khmèrs.* Paris, Geuthner, 1927. (Ann. Musée Guimet, Bibl. vulg., t. 47.) [*Don.*] Cf. *supra*, p. 293.

Montague Summers. *The History of witchcraft and demonology.* London, Kegan Paul, 1926. (The History of Civilization.)

Sun-Yat-Sen. *Memoirs of a chinese revolutionary. A Programme of National Reconstruction for China.* London, Hutchinson.

Id. *San min chu i. The three principles of the people.* Translated into english by Frank W. Price. Edited by L. T. Chen. Shanghai, Institute of Pacific Relations, 1927. (International understanding series.)

H. Tath. *Quelques monuments d'Angkor. Guide rédigé sous les auspices de la Bibliothèque Royale du Cambodge.* (En cambodgien.) Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1928. [*Dép.*]

Jeungens Tcheou. *Des dettes publiques chinoises.* Lyon, Bosc, 1927.

Charles Terrasse. *L'architecture lombarde de la Renaissance (1450-1525).* Paris, G. Van Oest, 1926. (Architecture et Arts décoratifs.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

René Thévenin et Paul Coze. *Mœurs et histoire des Peaux-Rouges.* Paris, Payot, 1928.

Titayna. *Mon tour du monde.* Paris, L. Querelle, 1928. [*Don de M. V. Goloubew.*]

O. Z. Tsang. *A complete chinese-english dictionary.* Shanghai, The Republican Press, 1925.

Luis Ulloa. *Christophe Colomb catalan. La vraie genèse de la découverte de l'Amérique.* Paris, Maisonneuve, 1927.

René Vanlande. *Souvenirs de la Révolution chinoise.* Paris, J. Peyronnet, 1928. (Collection Les Clochers de France, n° 24.)

K. S. Venkataramani. *L'ancien village hindou.* Traduit et résumé par J. B[uhot]. Paris, Arts et Voyages, 1927. (Bull. Ass. Fr. Amis de l'Orient, N. S., n° 11, déc. 1927.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Vereeniging van vrienden der Aziatische Kunst gevestigd te 's-Gravenhage. Jaarverslag n° 5 over de jaren 1925-1927. S-Gravenhage. [*Id.*]

M. P. - Verneuil. *L'art à Java. Les temples de la période classique indo-javanaise.* Paris, G. Van Oest, 1927. [*Id.*]

[*Préas Mahâ Vimoladham Thong.*] Phnom Penh, Albert Portail, 1927. (Campuchéa Sauriya, 2e année, n° 2.) [*Don.*]

Vinaya Pâṭimokkha Saṃvarasîla Saṃkhepa et Khandhaka Vinaya Saṃkhepa (Extraits tirés du Vinaya Piṭaka) traduits du pâli [en cambodgien] par Préas Krou Samsattha (Jotaññâṇa) Chuon-Nath et Préas Nhéan Bavarvichéa Em. Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1928. (Bibl. royale du Cambodge.) [*Dép.*]

Vũ-Đình-Long. *La tasse de poison. Chén thuốc độc.* Comédie annamite en trois actes en prose. Représentée pour la première fois au Théâtre Municipal de Hanoi, le 22 octobre 1921. Traduit en français par Georges Cordier. Hanoi, Tân-dân thư-quán, 1927. [*Don de M. G. Cordier.*]

Friedrich Weller. *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa.* Nach einer fünfsprachigen Polyglotte. Leipzig, Verlag der Asia Major, 1928. [*Ech.*]

Léon Wieger. *Le feu aux poudres.* Imprimerie de Hien-hien, 1925. (Chine moderne, t. VI.)

Id. *Nationalisme. Xénophobie. Antichristianisme.* Imprimerie de Hien-hien. 1924. (Chine moderne, t. V.)

Id. *L'outre d'Éole.* Imprimerie de Hien-hien, 1923. (Chine moderne, t. IV.)

R. O. Winstedt. *Malay grammar.* 2d ed. revised. Oxford, Clarendon Press, 1927.

M. Winternitz. *History of Indian Literature.* Vol. I. *Introduction. Veda, National Epics, Purānas, and tantras*, transl. from the original german by S. Ketkar. Calcutta, University of Calcutta, 1927.

Wong Ching-wai. *La Chine et les Nations.* Traduction française de C. Heywood d'après la version anglaise de I-sen Teng et John Nind Smith. 2e éd. Paris, Gallimard, 1928.

Yuan Chaucer (Yuan Tcho-ying). *La philosophie morale et politique de Mencius.* Paris, P. Geuthner, 1927. (Études et Documents publiés par l'Institut franco-chinois de Lyon, tome II.) [*Don de l'éditeur.*]

E. de Zambaur. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam.* Hanovre, Heinz Lafaire, 1927, 1 vol. de texte et 1 vol. de planches.

Cartes et plans.

Carte géologique de l'Indochine. Echelle : 1/500.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Hanoi, 1927. [*Dép.*]

Carte routière de la région de Siemreap. Echelle : 1/200.000e. Dressée par les soins de la Résidence de Siemreap. Siemreap, 1928. [*Id.*]

Cinq cartes routières de l'Indochine : Cochinchine, Cambodge, Annam, Laos, Tonkin. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1927. (Editions géographiques.)

Cồ-loa. Echelle : 1/5.000e. Dressée par le Service géographique de l'Indochine. Hanoi, 1928. (Manuscrit.)

Cồ-loa. Echelle : 1/5.000e. Hanoi, 1928. (Photographie aérienne.)

Périodiques.

Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1927, nos 2-4.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, t. XVII, nos 1-4 ; t. XVIII, nos 1-2. [*Ech.*]

Académie des Sciences coloniales. Comptes rendus des séances. Communications. T. VIII, 1926-1927. [*Don.*]

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Beaux-Arts, 1928. [*Ech.*]

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, 1928. [*Id.*]

Acta Orientalia, vol. VI (1927), nos 2-4 ; vol. VII (1928), nos 1-3. [*Ech.*]

Almanach des Postes, Télégraphes, Téléphones, 1928. [*Don.*]

An-hà-báo, 1928. [*Id.*]

Analecta Bollandiana, t. XLV (1927), n°s 1-4 ; t. XLVI (1928), n°s 1-4. [*Ech.*]

Annales de géographie, t. XXXVII (1928).

Annales des Douanes et Régies de l'Indochine, 1928. [*Don.*]

Annales des Facultés de Droit et des Lettres d'Aix. Lettres, t. XIV, n° 1. Droit, n^lle série, n°s 16, 17. [*Ech.*]

Annales franco-chinoises 里昂中法大學季刊, publiées trimestriellement par l'Institut franco-chinois de l'Université de Lyon, n° 6, 2e trimestre 1928. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Annals of the Bhandarkar Institute, vol. VIII (1926-1927), n° 3 ; vol. IX (1927-1928), n°s 1, 2, 4. [*Ech.*]

Annuaire administratif de l'Indochine, 1928. [*Dép.*]

Annuaire de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, 1928. [*Don.*]

Annuaire économique de l'Indochine, *1926-1927*. 2e partie, Cartes économiques, addendum et tables. [*Don du Service des Affaires économiques.*]

Annual Report of the Archæological Survey of India. 1924-1925. [*Id.*]

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution showing the operations, expenditures, and condition of the Institution, 1926. [*Ech.*]

Annual Report on South-Indian epigraphy for the year ending 31st March 1927. [*Id.*]

L'Anthropologie, t. XXXVIII (1928).

Anthropos, t. XXIII, fasc. 1-6 (1928). [*Ech.*]

Archives d'Etudes orientales, vol. XX, n° 1. [*Id.*]

Archives de médecine et pharmacie navales, t. CXVIII (1928). [*Don.*]

Archives des Instituts Pasteur d'Indochine, n°s 1-7 (1925-1928). [*Dép.*]

Arethuse, fasc. 3-15 (1924-1927). [*Don.*]

Art et Décoration, 1928.

Asia, 1928.

Asia Major, vol. V (1928), fasc. 1-4. [*Ech.*]

Asiatica, vol. I (1928), n°s 1-7. [*Id.*]

L'Asie française. Bulletin mensuel du Comité de l'Asie française, 1928. [*Id.*]

Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Serie sesta. Rendiconti. Classe di scienze fisiche, matematiche e naturali. Vol. VIII. [*Id.*]

The Bangkok Times, 1928.

Bengal past and present. Journal of the Calcutta Historical Society, vol. XXXIV (1927), n° 2 ; vol. XXXV (1928) n°s 1-2.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, t. 84 (1928), n°s 1-4. [*Ech.*]

The Buddhist Annual of Ceylon, vol. III, n° 2 (1928).

Buddhist India, vol. I, n°s 3-4 (1927).

Budget général de l'Indochine. Exercice 1928. [*Dép.*]

Budget local de la Cochinchine. Exercice 1928. [*Id.*]

Budget local de l'Annam. Exercice 1928. [*Id.*]

Budget local du Cambodge. Exercice 1928. [*Id.*]

Budget local du Laos. Exercice 1928. [*Id.*]

Budget local du Tonkin. Exercice 1928. [*Id.*]

Bulletin administratif de la Cochinchine, 1928. [*Id.*]

Bulletin administratif de l'Annam, 1928. [*Dép.*]

Bulletin administratif du Cambodge, 1928. [*Id.*]

Bulletin administratif du Tonkin, 1928. [*Id.*]

Bulletin administratif du Laos, 1928. [*Id.*]

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1926. [*Don.*]

Bulletin de géographie historique et descriptive, 1927. [*Id.*]

Bulletin de l'Académie des Beaux-arts, nos 6, 8. [*Id.*]

Bulletin de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques soviétiques socialistes. VIIe série, Classe des sciences historico-philologiques, nos 1-18 (1927). [*Id.*]

Bulletin de l'Académie malgache, t. IX (1926). [*Id.*]

Bulletin de l'Agence économique de l'Indochine. N. S., 1ère année, no 2, février 1928. [*Don.*]

Bulletin de l'Université de Tachkent, nos 11-17. [*Id.*]

Bulletin de la Chambre d'Agriculture de la Cochinchine, 1928. [*Dép.*]

Bulletin de la Chambre d'Agriculture du Tonkin et du Nord-Annam, 1928. [*Id.*]

Bulletin de la Chambre de Commerce de Hanoi, 1928. [*Id.*]

Bulletin de la Société « Autour du monde », 1928. [*Ech.*]

Bulletin de la Société de géographie commerciale de Paris, t. XLIX, no 12 ; t. L, nos 1-12. [*Id.*]

Bulletin de la Société de linguistique de Paris, nos 84-88.

Bulletin de la Société des Études indochinoises, nlle série, t. III, nos 2-4, 1928. [*Ech.*]

Bulletin des Amis du Vieux Hué, 1928. [*Ech.*]

Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, 1928. [*Don.*]

Bulletin du Museum d'histoire naturelle, 1927, nos 5-6 ; 1928, nos 1-6. [*Ech.*]

Bulletin du Service géologique de l'Indochine, vol. XVII, fasc. 1-3. [*Dép.*]

Bulletin économique de l'Indochine, 1928. [*Id.*]

Bulletin économique de l'Indochine. Renseignements, 1928. [*Id.*]

Bulletin financier de l'Indochine, nos 875-924, 1928.

Bulletin général de l'Instruction publique (Gouvernement général de l'Indochine), 1926-1927. [*Dép.*]

Bulletin mensuel des observations. Observatoire central de l'Indochine, 1927. [*Id.*]

Bulletin municipal. Ville de Hanoi, 1928. [*Id.*]

Bulletin of the International Committee of historical sciences, vol. I, nos 3-4, 1927-1928. [*Don.*]

Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, 1928. [*Id.*]

Bulletin of the Museum of Fine Arts. Boston, vol. XXVI, nos 153-154 et 157.

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, vol. V (1928), nos 1-2. [*Ech.*]

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, t. IX (1928), fasc. 1-3. [*Ech.*]

The Burlington Magazine, 1928.

Campuchea Sauriya. (Bibliothèque royale du Cambodge.) Vol. II, nos 2,5-8. [*Ech.*]

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs. T. LXXXVII-LXXXIX, La Marck — Launay-Pieau, 1926. [*Don.*]

Ceylon Journal of Science. Section B. *Zoology and Geology*, vol. XIV (1928), nº 2. [*Ech.*]

Ceylon Journal of Science. Section G. *Archæology, Ethnology*, etc., vol. II (1928), nº 1. [*Id.*]

The China Journal of Science and Art, 1928.

The China Review. Index prepared by John C. Ferguson.

The China Year Book, 1926-1927.

China. The Maritime Customs, Statistical Series, 1928. [*Ech.*]

Chine, Ceylan, Madagascar, nºs 78-82 (décembre 1927-décembre 1928).

The Chinese Recorder, vol. LIX (1928), nºs 1-12.

Chot maï het Lao. Bulletin officiel laotien, 1928. [*Dép.*]

La Cochinchine agricole, 2e année (1928). nºs 1-12. [*Ech.*]

Le Colon français républicain, 1928. [*Id.*]

Compte rendu annuel des travaux exécutés par le Service géographique de l'Indochine Année 1927. [*Dép.*]

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1928. [*Don.*]

Le Courrier automobile, nºs 72-120. [*Don.*]

Le Courrier d'Haiphong, 1928. [*Ech.*]

Dagh-Register gehonden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts India. Anno 1682. I. Batavia, Kolff, 1928. [*Don.*]

Djåwå. Tijdschrift van het Java-Instituut, 1928. [*Ech.*]

Eastern Art. A quarterly. Edited by Hamilton Bell, Langdon Warner, Horace H. F. Jayne. Vol. I, nº 1, July 1928. Philadelphia. [*Don de M. V. Goloubew.*]

The Eastern Buddhist, vol. IV, nºs 3-4 (octobre 1927-mars 1928).

Ecole pratique des Hautes Etudes. Section des sciences religieuses. Annuaires, 1916-1928. [*Don.*]

Id. Section des sciences historiques et philologiques. Annuaires, 1906-1928. *Id.*]

Epigraphia Birmanica, vol. III, nºs 1-2. [*Ech.*]

Epigraphia Indica, vol. XIX, nºs 2-5. [*Id.*]

Epigraphia Zeylanica, vol. III, nº 1, 1928. [*Id.*]

L'Eveil économique de l'Indochine, 1928. [*Id.*]

Extrême-Asie, Revue indochinoise illustrée, nlle série, nºs 19-30 (1928). [*Ech.*]

France-Indochine, journal quotidien, 1928.

Gazette des Beaux-Arts, 1928.

The Geographical Journal, 1928. [*Ech.*]

La Géographie, 1928. [*Id.*]

Gesamtverzeichnis der ausländischen Zeitschriften, 1914-1924. Herausgegeben vom Auskunftsbureau der Deutschen Bibliotheken. L. 5-8.

Gouvernement général de l'Indochine. Chemins de fer. Statistiques de l'année 1926 dressées à l'Inspection générale des Travaux publics. Hanoi, 1928. [*Dép.*]

Government of Siam. Thirtieth annual report on the administration of the Royal State Railways for the year buddhist era 2469 (1926-1927). [*Don.*]

Greater India Society. Bulletin, nº 1. *Greater India*, by Dr. Kalidas Nag. November 1926. [*Ech.*]

Id. Inaugural report, 1926. [*Id.*]

Greater India Society. *Tract* n° 1, December 1926. [*Ech.*]

The Hakluyt Society. Prospectus and list of members with index to publications, 1927.

Hongkong University. Congregation, 1927. [*Don.*]

The Hongkong Weekly Press, 1928.

L'Illustration, 1928.

L'Impartial, 1928.

L'Indépendance tonkinoise, 1928.

The Indian Antiquary, 1928. [*Ech.*]

Indian Art and Letters. New Series, vol. II (1928), n° 1. [*Id.*]

Indicateur G. B. indochinois, [par Mme G. Broqua], 1928.

L'Indochine agricole, industrielle et commerciale. 1re année, nos 5-16, 1928. [*Don.*]

Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanische Sprach- und Altertumskunde, vol. XLV-XLVI (1927-1928).

Institut Franco-japonais du Kansai. *Kujo-San* (*Keage*). [Programme des cours,] 2e année. (Dactyl.) [*Ech.*]

L'Intermédiaire des chercheurs et curieux, 1928.

Internationale Zeitschrift « *Die Böttcherstrasse* ». I. Jahrgang. 1. heft, mai 1928. [*Don.*]

Internationales Archiv für Ethnographie, vol. 29, nos 1-6. [*Ech.*]

Inter-Ocean, vol. 9 (1928), nos 1-12. [*Don.*]

Ipek. Jahrbuch für prähistorische und ethnographische kunst, 1927.

The Japan Year book, 1927-1928.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, t. 23 nos 1-4, 1927. [*Ech.*]

Journal Asiatique, t. CCIX-CCXI, 1926-1927. [*Id.*]

Le Journal de Shanghai, 1927-1928.

Journal des Savants, 1928.

Journal judiciaire de l'Indochine française, 1928. [*Dép.*]

Journal of Indian history, vol. VII, part 2, août 1928.

Journal of the American Oriental Society, 1928.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. XIII, nos 1-8; vol. XIV, nos 1-2. [*Ech.*]

The Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. XIV, nos 1-4. [*Id.*]

Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, N. S., vol. III, nos 1-2 (1927); vol. IV, nos 1-2 (1928). [*Id.*]

Journal of the Burma Research Society, vol. XVII (1927), nos 1-3; vol. XVIII, nos 1-3 (1928). [*Id.*]

Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXX, n° 80, pt. 1-4 (1927). [*Id.*]

Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, vol. VI, pt. 1-4. [*Ech.*]

Journal of the Royal Asiatic Society, 1927-1928. [*Id.*]

Journal of the Department of letters (*University of Calcutta*), vol. XVII (1928). [*Id.*]

Journal of the Society of oriental research, vol. XII, nos 1-4, 1928.

The Journal of the Siam Society, vol. XXI, nos 2-3. [*Ech.*]

Journal officiel de l'Indochine française, 1928. [*Dép.*]

Kern Institute, Leyden. Annual bibliography of Indian Archæology for the year 1926. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Koloniaal Instituut te Amsterdam. Mededeeling, n° IX. *Afdeeling Volkenkunde*, n° 3. *Volkenkundige opstellen*, II, 1928. [*Don.*]

Liste des imprimés déposés en 1928. (*Gouvernement général de l'Indochine. Direction des Archives et des Bibliothèques. Dépôt légal.*) [*Dép.*]

Man, 1928.

Mémoires de l'Académie malgache, fasc. 4-6, 1928. [*Ech.*]

Mémoires du Comité des Orientalistes, Leningrad. T. I-III (1925-1928). [*Ech.*]

Memoirs of the Archæological Survey of India, n°s 30-34, 1927. [*Id.*]

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. XI, n°s 1-2. [*Id.*]

Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie sista, vol. II, fasc. 1-8. [*Id.*]

Mercure de France, 1928.

The Metropolitan Library. First annual report for the year ending June 30. 1927. Peking. [*Don.*]

The Metropolitan Museum of Art. Fifty-eighth annual report of the Trustees, 1927. [*Don.*]

Minerva, 1928.

Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt, 1928.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. t. 58 (1928). [*Ech.*]

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhems-Universitätt zu Berlin. Jahrgang XXXI. [*Id.*]

The Modern Review, vol. XLIII-XLIV. [*Id.*]

Le Monde Oriental, vol. XXI (1927). [*Id.*]

Le Moniteur d'Indochine, 1928.

Le Muséon, vol. XLI, n°s 1-4. [*Ech.*]

Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen. Geschäftl. Mitt., 1928.

Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen. Philologisch-hist. Klasse, 1928.

Nam phong, 1928. [*Dép.*]

The North-China Herald, 1928.

Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië. Oudheidkundig Verslag, 1927. [*Don.*]

The Philippine Journal of Science, 1928. [*Ech.*]

La Politique de Pékin, 1928.

Present-day Japan. English supplement of the Osaka Asahi and the Tokyo Asahi, Coronation number, 1928. [*Don.*]

Proceedings of the Imperial Academy. Tōkyō, 1928. [*Id.*]

The Rangoon Gazette, 1928.

Rapport sur le fonctionnement du Service océanographique des pêches de l'Indochine, 1924-1927. [*Dép.*]

Rapports au Conseil de Gouvernement (*Gouvernement général de l'Indochine*). Session ordinaire de 1928. [*Dép.*]

Recueil de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales, 1928.

Recueil général de la législation et de la réglementation de l'Indochine. 2e partie, t. II-III, 1928. [*Dep.*]

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie sesta, vol. IV (1928), fasc. 1-6. [*Ech.*]

Répertoire d'art et d'archéologie, fasc. 31.

Report of the Archæological Department of His Exalted Highness the Nizam's Dominions, 1925-26. [*Ech.*]

Revue archéologique, 1928.

Revue critique d'histoire et de littérature, 1928.

Revue d'ethnographie et des traditions populaires, nos 1-33.

Revue de l'Art ancien et moderne, 1928.

Revue de l'histoire des colonies françaises, 1928. [*Don.*]

Revue de l'histoire des religions, 1928. [*Ech.*]

Revue de littérature comparée, 1928.

La Revue de Paris, 1928.

Revue des Arts asiatiques, 1928.

Revue des Deux Mondes, 1928.

Revue des Sciences politiques, 1928. [*Ech.*]

La Revue du Pacifique, 1922-1928. [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

Revue scientifique, 1928. [*Ech.*]

Rocznik orjentalistyczny, t. III-IV (1925-1926). [*Ech.*]

Rupam, nos 32-36. [*Id.*]

Service géographique [*de l'Indochine*]. *Catalogue des plans et cartes*. *Janvier 1928*. [*Dép.*]

Siam. Report on the operations of the Royal Survey Department, Ministry of War, for the year 1925-26. [*Don.*]

Srok Khmer, nos 7-12, 1928.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, 1928. [*Ech.*]

Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde, 1928. [*Id.*]

T'oung Pao, 1928, nos 1-3. [*Id.*]

Tōyō gakuhō, vol. XVII. [*Don.*]

Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, vol. 25 (1927-1928). [*Ech.*]

Transactions of the Asiatic Society of Japan, 2d. S., vol. V, 1928. [*Id.*]

Trung-bắc tân-văn, 1928. [*Id.*]

University of California. Publications in Economics, vol. V, no 2. [*Id.*]

University of California. Publications in Philosophy, t. IX-X. [*Id.*]

University of California. Publications in American Archæology and Ethnology, vol. XXV, nos 2-3. [*Id.*]

University of California. Publications in Semitic philology, t. IX, nos 2-5. [*Id.*]

The University of Hong Kong. Report, 1926-1928. [*Don.*]

University of Hong Kong. Calendar, 1928. [*Id.*]

Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, t. 68 (1927). [*Ech.*]
The Vishal-Bharat (en hindī), nos 1-12 (1928). [*Don.*]
The Visva-Bharati Quarterly, vol. VI. [*Ech.*]
La Volonté indochinoise, 1928.
The Year Book of Japanese Art, 1927.
The Young East, vol. I, II et IV (1928). [*Don.*]
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. 83. [*Ech.*]
Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1928, nos 1-10.
Zeitschrift für Buddhismus, 1928, nos 1-3.

Musée de Hanoi. — Les travaux du Musée, interrompus à la suite de la résiliation de l'entreprise, prononcée par arrêté du Gouverneur général en date du 15 mai 1928, n'ont pas encore été repris.

Parmi les objets entrés au Musée dans le second semestre de 1928, nous citerons : un vase en bronze à couvercle et chaînes, art chinois de l'époque Han, trouvé à Thanh-hoá ; une statue en pierre de Kouan-yin, à double face (pl. XIX) ; une gourde de porcelaine, émail verdâtre, décor floral et dragons en relief (époque K'ang-hi) ; 14 buddhas laotiens offerts par le Ct Roux, commandant du 4e territoire militaire (Lai-châu).

Musée de Tourane. — Par l'aimable entremise du P. Labiausse, provicaire de Quinhơn, le Musée a reçu un ancien chapiteau cham inscrit, transformé en mortier à riz, un fragment de linteau orné de feuilles stylisées et des fragments de pièces d'accent en terre cuite. M. Claeys y a fait entrer le socle et les pieds d'une statue en bronze, provenant de la résidence de Kontum.

Le Musée sera prochainement pourvu d'une clôture et augmenté d'un dépôt destiné à recevoir les sculptures que le bâtiment principal ne peut plus recevoir, faute de place. Le Musée a vu passer, au cours de l'année 1928, 3073 visiteurs.

Musée Khải-định. — Nous reproduisons ci-dessous le rapport de M. Peyssonnaux, conservateur, sur le fonctionnement du Musée pendant l'année 1928.

« *Aménagement*. La présentation des collections du Musée Khải-định a été, au cours de l'année qui vient de s'écouler, presque totalement modifiée par suite de l'adjonction, au Palais Bảo-đại, d'un pavillon annexe. Depuis deux années, les collections du Musée s'étaient, en effet, augmentées dans de telles proportions qu'il devenait difficile de les présenter dans des conditions de visibilité et de bon ordre convenables.

« Dès le début de l'année dernière, le Président de la Commission d'administration du Musée, M. l'Inspecteur Jabouille, se préoccupa, d'accord avec S. E. Võ-Liêm, ministre des Travaux publics et de la Guerre, membre de la Commission d'administration, de solutionner cet état de choses.

« La solution qui apparut la meilleure fut de transporter à Huế un ancien bâtiment annamite, qui se trouvait à Quảng-trị sans utilisation (ex-grenier royal où l'on emmagasinait le riz provenant des prestations en nature), à l'effet de le reconstruire derrière le Musée auquel il servirait d'annexe. L'adjonction au Palais Bảo-đại de ce bâtiment n'allait pas sans quelques difficultés, car il ne fallait pas qu'elle dépare ce magnifique spécimen de l'architecture annamite.





STATUE DE KOUAN-YIN À DEUX FACES.
Hauteur: 0 m. 73. (Musée de Hanoi, I. 23791. Cf. p. 574.)

« Grâce au concours éclairé de M. de Saint-Nicolas, architecte des bâtiments civils et membre de la Commission d'administration, qui voulut bien étudier cette adjonction, grâce à la sollicitude bien connue de S. E. Võ-Liêm pour tout ce qui regarde le Musée, la mise en place et le raccordement du nouveau pavillon au Palais, ont pu être effectués dans les conditions les plus heureuses.

« *Installations nouvelles.* Ainsi qu'il a été dit plus haut, à la suite de l'addition d'un bâtiment annexe au Palais Bảo-đại, l'aménagement intérieur de ce dernier a été profondément modifié. Le palais abrite maintenant, presque exclusivement, un musée de mobilier.

« Grâce à la libéralité de S. E. Võ-Liêm, qui a aimablement offert au Musée huit superbes estrades en bois de *trắc*, des meubles qui, faute de place, étaient jusqu'ici conservés au garde-meuble du Musée, ont pu, placés sur ces estrades, être présentés au public.

« Les vitrines renfermant les collections du Musée ont été transportées dans le pavillon annexe, et les objets y présentés le sont maintenant dans les conditions de visibilité parfaite. Cette nouvelle installation permet aux visiteurs d'apprécier comme il convient l'importante collection de céramiques extrême-orientales que possède le Musée.

« *Section chame.* Une section des antiquités chames a été créée au Musée par arrêté du 26 décembre 1927. Elle a pour but de présenter une sélection de pièces représentatives de l'art cham, et dont le dépôt a été effectué au Musée Khải-định par l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Cette section dont l'installation a été étudiée et réalisée par M. J. Y. Claeys, membre permanent de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, inspecteur du Service archéologique, est placée sous la direction et le contrôle scientifique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, et elle est gérée et entretenue en état par le conservateur du Musée Khải-định.

« La presque totalité des pièces constituant le fonds de la section chame provient des fouilles effectuées à Trà-kiệu par M. Claeys, qui fut chargé de cette mission en juin 1927, et voulut bien réserver, au moment de la répartition des trouvailles résultant de ces importantes fouilles, dans les divers musées d'Indochine, un certain nombre de pièces au Musée Khải-định.

« *Vitrines nouvelles.* Le remaniement des collections et les dons ou acquisitions d'objets ont permis la constitution des nouvelles vitrines suivantes :

Céramiques de Đại-la :	2 vitrines.
Céramiques de Bát-tràng :	1 vitrine.
Céramiques Minh-mạng, Thiệu-trị :	1 vitrine.
Emaux Minh-mạng, Thiệu-trị :	1 vitrine.
Reconstitution d'un dépôt d'objets funéraires en place (fouilles de Thanh-hoá) :	1 vitrine.

« *Dons.* Durant l'année 1928, le Musée a reçu les dons suivants : du R. P. de Pirey : un lot de pièces de fouille, provenant de Bau-tro (Đồng-hới) ; — de M. Peyssonnaux : une estampe ancienne ; — de M. Sogny : une gravure et un cachet ; — de MM. Huet et Nguyễn-văn-Quy : un lot important de céramiques de l'époque Song et de pièces provenant de Đại-la ; — de M. Rigaux : une grande jarre, émail vert (Long-thọ) ; — de M. Salles, inspecteur des Colonies en retraite : un ouvrage du P. de Rhodes (*Cathechismus pro iis qui volunt suscipere baptismum*) et des documents cartographiques et iconographiques sur l'ancienne Cochinchine ; — du

C^t Valat : un lot de céramiques Bát-tràng ; — de M. Iversenc : un *mõ*, un fusil thỏ, un bol de porcelaine ; — de M. Nakayama : un fusil et un miroir japonais ; — de M. Marty : deux bols K'ang-hi ; — de M. Chavanieux : un *gánh* en bois sculpté ; — de M. Claeys : un bouddha en cuivre et sept grands pots à chaux ; — de M. Laborde : une grande statue en bronze (probablement l'un des quatre rois du Ciel) ; — de la Résidence supérieure : une table (sur laquelle fut signé le traité de 1884).

« Enfin, S. M. la première Reine-Mère a fait don au Musée des objets suivants : un arbre doré, une table incrustée de nacre (marquée Đồng-khánh), un paravent en bois sculpté, une vasque en bronze, cinq bols et assiettes en céramique, un portrait de S. M. Khải-định.

« *Dépôt d'objets par la Cour.* A la demande de M. le Président de la Commission d'administration du Musée, la Cour de Huế a bien voulu effectuer le dépôt au Musée Khải-định de 140 objets provenant des magasins du Palais. Ces objets se décomposent comme suit : 55 pièces de céramique, bols et assiettes ; 7 pièces émaux, coupes et soucoupes ; 2 carafons en cristal ; 1 plateau en ivoire ; 25 fusils anciens et 1 meuble porte-fusils ; 49 sapèques en argent et en cuivre.

« *Acquisitions.* Depuis le 1er janvier 1928, le Musée a fait l'acquisition de 350 objets environ, dont la plupart ont accru la section des céramiques extrême-orientales. Les plus importantes de ces acquisitions sont : 2 bols en émail, marqués Minh-mạng ; 1 bol en émail de Pékin ; 1 boîte en bois laqué et incrusté ; 1 grand coffre, bois laqué et incrustations ; 2 vases à fleurs en émail, marqués Minh-mạng ; 1 table, genre *ghế nghỉ*, bois noir sculpté ; 1 lot de 62 pièces Han et Song ; 1 lot de 34 pièces Han et Song ; 1 lot de 18 pièces Bát-tràng, Song et Han ; 1 grande marmite en cuivre, marquée *nhâm-tuất-niên* (1802) ; 1 grand autel laqué rouge et sculpté ; 1 lot de céramiques diverses provenant de Thanh-hoá (29 pièces) ; 1 lot de céramiques Song et Han (20 pièces) ; 1 grande table, bois sculpté et laqué rouge et or ; 1 grande théière en bronze ciselé.

« *Subvention administrative.* La subvention accordée au Musée en 1928 a été de 4.000 piastres. Cette subvention a permis, en dehors des frais d'administration du Musée : indemnités au personnel, frais de recherches et d'indicateurs, de déplacements, frais de réparations et d'entretien, etc., *a*) l'accroissement des collections du Musée ; *b*) la réunion des documents iconographiques, cartographiques et bibliographiques intéressant l'ancienne Cochinchine, ainsi que l'augmentation du fonds de la bibliothèque documentaire du Musée ; *c*) la confection de nombreux cadres destinés à présenter des documents précités, ainsi que de socles pour les statues de la section chame ; *d*) la contribution du Musée au tirage d'un numéro spécial du *Bulletin des Amis du Vieux Huế* sur le Musée Khải-định. Dans le courant de l'année, une somme de 300 piastres a été mise, par la Résidence supérieure, à la disposition de la Commission, afin de lui permettre de faire face à des dépenses supplémentaires nécessitées par l'installation du bâtiment annexe au Musée.

« *Enquêtes et travaux de la Commission d'administration.* La préparation d'un numéro spécial du *Bulletin des Amis du Vieux Huế* concernant le Musée Khải-định, à paraître au cours de la présente année, s'est poursuivie activement l'année dernière. Les planches illustrant ce bulletin ont été envoyées en janvier 1928 à M. Demoulin, photograveur à Paris. Les épreuves de ces mêmes planches lui ont été, après revision, retournées pour tirage définitif, en juin 1928.

« *Renseignements statistiques*. Ainsi que les années précédentes, le Musée Khải-định a reçu en 1928 de nombreux visiteurs, 12.000 contre 9.100 en 1927 et 7.000 en 1926.

« Les collections du Musée qui comprenaient 579 objets en 1923, en renferment actuellement 3570.

« Le Musée Khải-định a reçu en 1928 la visite fréquente d'artistes européens et indigènes, venus soit copier un meuble ou un bibelot, soit relever les décors qui ornent certains objets des collections. »

Tonkin. — A la suite d'une correspondance de l'Ecole Française avec la Résidence supérieure, touchant les mesures à prendre pour la conservation des monuments historiques, on a admis d'un commun accord la nécessité d'un plan général à exécuter méthodiquement durant plusieurs années. Une circulaire du Résident supérieur aux administrateurs chefs de provinces, en date du 16 juin 1928, a prescrit une enquête sur l'état actuel des monuments classés, la nature et l'évaluation approximative des réparations qu'ils réclament et les modifications qu'il y aurait lieu d'apporter à la liste de classement.

Sur les 16 provinces, 5 n'ont fait aucune réponse : Lạng-sơn, Quảng-yên, Thái-nguyên, Tuyên-quang, Vĩnh-yên ; l'insignifiance des vestiges historiques qui s'y trouvent, explique ce silence, qui est sans conséquences pratiques. Des 11 autres provinces, 5 n'ont rien réclamé : Bắc-giang, Hà-đông, Hà-nam, Phúc-yên et Thái-bình. Les 6 provinces restantes : Bắc-ninh, Hải-dương, Nam-định, Ninh-bình, Phú-thọ et Sơn-tây, ont demandé des réparations ; 4 ont en outre proposé l'inscription de monuments nouveaux sur la liste de classement.

Cette enquête exprime des vues assez optimistes tant sur l'état des bâtiments que sur les frais des réparations. La base qu'elle fournit pour un programme de conservation devra être précisée par un examen direct des immeubles ; les points sur lesquels il a été procédé à cet examen ont en général donné lieu à des conclusions moins rassurantes. Le prochain fascicule exposera en détail ce qui a été fait en faveur des monuments historiques du Tonkin.

Annam. — Thanh-hoá. — Grâce à la surveillance exercée par M. Pajot sur les fouilles des indigènes au Thanh-hoá et à celles qui ont été exécutées sous sa direction, les collections de l'Ecole se sont enrichies d'un grand nombre d'objets intéressants, parmi lesquels il faut citer : 2 jarres T'ang avec inscription, un petit tambour Han, deux haches de fer trouvées à Đông-sơn et qui appartiennent probablement à la même époque, etc. Mais les trouvailles les plus importantes sont celles de tombeaux garnis de mobiliers funéraires.

A Đông-sơn fut ouvert en septembre 1928 un caveau de l'époque Han, renfermant : deux petits porcs en argile déposés sur un plateau de bronze, un miroir, un fragment de bracelet en argent et 8 petites écuelles en céramique.

A Hoằng-chung, huyện de Hoằng-hoá, un tombeau en pleine terre de la même époque contenait une grande houe en pierre, un plat en bronze, un grand disque en bronze, une petite jarre et 7 écuelles en céramique blanche.

A Hùng-văn, même huyện, fut trouvé, en novembre, un mobilier funéraire composé d'un grand vase Han en bronze, d'une grande urne funéraire à trois pieds contenant des débris humains, et d'une grande marmite de fonte.

En décembre, fut découvert au village de Ngọ-vực, huyện de Nông-cống, un vieux cimetière où sont représentées pêle-mêle les époques Han et Song : à la première appartient notamment un grand vase de bronze avec couvercle, anses et chaînettes, semblable à celui de Bái-thượng (*BEFEO.*, XXIII, pl. XXIII) ; à la seconde : un vase avec couvercle, où se trouvait une épingle à cheveux en or, trois théières en céramique blanche, un beau miroir et une grande urne décorée.

Une intéressante découverte faite à Cổ-định est celle d'un grand cercueil intact creusé dans un tronc d'arbre.

Une nouvelle fouille pratiquée dans le gisement préhistorique de Đa-bút en décembre a donné un crâne complet, un mortier, et une quinzaine d'outils : haches, racloirs, pilons.

Plusieurs objets datant de l'époque Han ont été gracieusement offerts à l'Ecole : par M. de Saint-Julien, directeur des mines de chrome de Cổ-định, une belle herminette en bronze trouvée dans la mine ; par M. Brière, garde principal à Phong-ý, une écuelle de bronze ; par M. Vũ-văn-Phái, lý-trưởng de Hà-thái (huyện de Hoằng-hoá), une figurine en forme de lampe, deux écuelles de bronze et trois écuelles en céramique.

Fouilles de Trà-kiệu. — Nous donnons ci-après la relation, rédigée par M. J. Y. Claeys, des fouilles de Trà-kiệu pendant la campagne 1927-1928, faisant suite à celle qui a paru dans le *Bulletin*, XXVII, p. 468.

Ralentissement des travaux pendant la saison des pluies. — Pendant la saison des pluies, du mois d'octobre 1927 au mois de février 1928, les travaux de fouilles en cours sur l'emplacement de Trà-kiệu ne furent pas entièrement abandonnés. Un programme de recherches réduit avait été confié par M. Claeys à M. Pajot, des Douanes et Régies, qui avait été transféré du Thanh-hoá au Quảng-nam et laissé à la disposition de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Au cours de cette période, les faces Nord et Ouest du soubassement de la terrasse supportant la tour principale (appelée *A* dans le compte rendu de la campagne de 1927) furent entièrement dégagées. Le plan général de ce soubassement apparut dès lors de forme sensiblement carrée. Ces deux faces ne présentent aucune trace d'accès ou de perron faisant communiquer la terrasse avec les terre-pleins environnants. Aucun autre vestige du revêtement en briques n'a été rencontré sur ces faces.

Ces dégagements permirent de retrouver une cinquantaine de pierres sculptées. Les lions cabrés y figurent toujours en majorité. Parmi ces pièces se trouvait un beau tympan de forme ogivale représentant un garuḍa de face, auréolé de nāgas, en haut relief et en bon état de conservation (pl. XXII, A). De nombreux fragments de poteries furent aussi trouvés.

Reprise des travaux de recherches et de fouilles archéologiques. — Dès le mois de février, nous reprîmes la direction des travaux. Aussitôt que le temps le permit, plusieurs équipes furent constituées. Pendant que l'une d'elles, la plus importante, était chargée de l'achèvement du dégagement des abords de la terrasse principale, des recherches nouvelles étaient conduites au moyen des autres équipes.

A ce propos, il est intéressant d'exposer de quelle façon plusieurs emplacements nouveaux furent découverts. En opérant des sondages dans un champ situé au Sud

du groupe A dans le but de s'assurer que les terres provenant des déblais de ce point pourraient être déposées définitivement sans gêner le développement ultérieur des fouilles, un mur en briques fut rencontré à une profondeur variant entre 75 cm. et 1 mètre.

Ces investigations, renouvelées sur plusieurs terrains, à différentes reprises, eurent pour conséquence l'ouverture de tranchées nouvelles et la découverte de murs ou de fondations. L'intérêt de ces recherches réside en ce qu'elles furent généralement pratiquées au moyen de sondes (1), quand la perméabilité du terrain le rendait possible. Ce procédé économique et rapide a permis en certains cas de jalonner préalablement, au moyen de repères, des vestiges de constructions existant à plus d'un mètre de profondeur, qu'aucune trace ne signalait à la surface du sol.

Examinons d'abord quels furent les résultats des travaux sur le groupe principal A ; nous parcourrons ensuite les fouilles secondaires opérées en différents points de la citadelle, fouilles qui ont mis au jour les traces des fondations de ce qui constitua la grande ville chame.

Groupe principal. Point A.— Le dégagement des abords de la terrasse ayant été achevé sur ses faces Ouest et Nord, c'est sur sa face Est que furent entrepris les travaux nouveaux. Les fouilles sur ce point s'étaient bornées jusqu'à ce jour au dégagement des faces du soubassement au moyen d'une tranchée d'un mètre de large en moyenne. A partir de ce moment, ce fut l'arasement au niveau bas de celui-ci qui fut entrepris. Ces travaux devaient donner un vaste terre-plein, dégager la vue de l'ensemble et rechercher si des monuments avaient existé à l'Est de la terrasse.

Le front de taille fut organisé sur une ligne orientée de l'Ouest à l'Est en progressant dans la direction du Sud. Les terres étaient toujours rejetées sur le devers Nord du monticule. Au dernier jour de mars, le terre-plein était dégagé jusqu'au droit de l'axe principal de l'ensemble. Selon les anciens du village, une stèle martelée, probablement celle citée par Huber (2), devait être enfouie dans cette région. Elle n'a pas été retrouvée.

En arrivant vers l'axe de l'ensemble, c'est-à-dire devant le blocage du perron, on dégagea une grosse pierre d'échiffre, renversée et mutilée. On distingue encore la volute qui en formait la partie basse. La face intérieure du bloc porte les mortaises qui recevaient l'about des marches. Sur la volute se trouve une fleur de lotus double constituant le petit piédestal d'un animal dont les pattes seules subsistent. Un fragment d'un morceau semblable, détaché d'une seconde pierre d'échiffre, fut rencontré peu de temps après. Les pieds de l'animal n'y sont pas placés symétriquement par rapport à ceux de la première pierre d'échiffre, mais sont semblablement disposés.

En avril, au Sud de l'axe et à environ 10 mètres à l'Est du soubassement, sur le terre-plein, des blocages irréguliers de murs furent dégagés. Ils s'étendent du Nord au Sud sur près de 8 mètres de long et sur 2 mètres de large. Leur niveau au-dessus

---

(1) Cf. *supra*, p. 488 : *Note sur l'emploi de la sonde.*
(2) Ed. Huber, *Etudes indochinoises*, IX, 3, *BEFEO.*, XI, p. 262.

du terre-plein est variable et ne dépasse pas o m. 80. Leur état ne permet pas de reconnaître le plan du monument auquel ils appartenaient. Un Nandin, agenouillé et mutilé, fut mis au jour dans l'angle Sud-Est du soubassement. Son arrière-train, taillé dans un second bloc de grès, fut retrouvé ensuite.

Peu après, tout le terre-plein situé à l'Est du soubassement était arasé au même niveau, dégageant parfaitement la vue de la terrasse du côté de son entrée. Les blocages en béton de terre à briques, alternés de gravillon au Nord, la partie ayant conservé son beau revêtement mouluré au Sud, dessinent nettement l'aspect de l'ensemble (pl. XX, A).

Les dégagements de la fraction située au Sud de la terrasse ainsi que le nivellement de celle-ci à l'emplacement qui était occupé antérieurement par les tombeaux de la famille royale des Mạc [1], furent ensuite entrepris.

Les angles du soubassement étaient renforcés par la présence d'une pierre cubique soutenant une seconde pièce moulurée en forme de doucine renversée et consolidant l'angle en briques naturellement friable. Cette disposition se trouve symétriquement dans la construction des corniches des tours de la même époque, notamment aux tours de Chiên-đàng où elles sont en place et particulièrement visibles. La pierre cubique de l'angle Sud-Est du soubassement a laissé son alvéole très nette. Cette pierre existe au Nord-Est encore *in situ*, alors que les briques qui l'entouraient ont disparu.

Sur la face tournée vers le Sud, à 3 mètres de l'angle, le contrefort en béton était encore recouvert de son parement de briques moulurées et sculptées. La première applique de base se trouvait à 2 m. 40 de l'angle et à partir de ce point douze travées furent mises au jour. Le pied des tombeaux était à la verticale du parement de briques. Onze appliques sont encore à peu près intactes. La doucine formant corniche est généralement en moins bon état que dans la première partie dégagée en juillet 1927. Les petits animaux, lions, gajasiṃha, chevaux, etc., qui ornent chaque travée, sont inégalement conservés. Toujours de profil, ils ne sont pas cependant disposés régulièrement en tête-bêche. Ce revêtement se continue jusqu'à 19 m. 50 de l'angle, ensuite les briques ont disparu jusqu'au béton qui subsiste toujours, parfois ruiné par les racines de jaquiers. La profondeur du nouveau sol par rapport au niveau des tombeaux varie entre 3 m. oo et 3 m. 50 (pl. XX, B).

Particularité à noter, en certains points, au moment de la mise au jour du soubassement, celui-ci paraissait noirci superficiellement comme s'il avait subi le « léchage » d'un brasier sans que la chaleur ait cependant été suffisante pour disloquer l'appareil de briques. Ces traces de calcination ont disparu après quelques jours d'exposition à l'air libre.

Simultanément, sur la terrasse elle-même, la terre fut enlevée afin de décharger de son poids les restes du parement de briques. Les pierres sculptées avaient toutes été basculées devant le soubassement à l'époque où le remblayage a été exécuté ; la position des sculptures mises au jour, danseurs, lions cabrés et éléphants, répétition continuelle des motifs déjà connus, est probante. Elles ont été trouvées contre le soubassement, à des profondeurs variables, par

---

[1] Cf. *Cérémonie pour le déplacement de tombes à Trà-kiệu*, *BEFEO.*, XXVII, p. 479.



A

B

Fouilles de Trà-kiệu. — Vue prise : *A*, de l'Est ; *B*, du Sud. (Cf. p. 580.)

groupes de trois ou quatre, basculées et renversées, et elles proviennent indubitablement des monuments situés sur la terrasse. Celle-ci a dû rester nue assez longtemps, car les pièces qui y ont été trouvées étaient situées autour de la tour principale, contre celle-ci. De même, la densité des briques (dont 50 à 60 mètres cubes, belles et presque intactes, mais non sculptées, ont été extraites des déblaiements de la terrasse) est beaucoup plus grande contre les parois verticales des parties dégagées.

Il semble qu'il y ait eu, chronologiquement : 1° destruction des monuments ; 2° démolition des vestiges restants ; 3° premier remblayage en accumulant briques et pierres sculptées dans les creux des blocages à nu en béton ; 4° recouvrement de l'ensemble de terre végétale contenant elle-même des débris de matériaux réemployés et des fragments de poteries, de tuiles et de sapèques. Il faut ajouter comme causes de bouleversements à ces remaniements des terrains, les poches refouillées, les racines des gros arbres et l'extraction de grosses pierres gênant la culture. La date de l'achèvement de la démolition des vestiges ayant survécu à la conquête annamite doit donc être relativement récente. Les plus anciennes descriptions que nous possédions de ce site [1] et le fait que tous les matériaux qui ont servi au P. Bruyère pour la construction de l'église de la Mission située sur la muraille de l'Ouest proviennent de ce point, viennent renforcer cette hypothèse.

Sous l'emplacement des tombeaux, quelques vestiges de murs en briques ou de blocages en béton ont été déchaussés ; le plan des monuments qui s'élevaient en ce point est par malheur complètement illisible.

De petits fragments, têtes de danseurs et de musiciens, morceaux mutilés de motifs plus importants, ont été mis au jour dans le dégagement de la partie Sud de la terrasse.

Ces travaux continuèrent au cours des deux mois suivants, et fin juin, alors que tout le terre-plein entourant la terrasse était arasé à son état primitif, il ne restait plus à déblayer sur celle-ci que la portion située au Nord de la tour principale. Sur la partie Sud, le décapage avait mis au jour quelques traces malheureusement informes de monuments secondaires. Toutefois, leur face tournée vers l'Ouest présente encore quelques vestiges de moulures. Leur plan est difficile à déterminer et les quelques restes de murs ou de blocages de béton permettent seuls de se rendre compte de leur situation approximative. On peut cependant conclure que toute la surface de la terrasse, au Sud de la tour A, était garnie d'édifices d'importance diverse qui devaient, si on en juge par leurs correspondants de Mi-sơn datant de la même époque, être rapprochés jusqu'à se toucher. Ces constructions accompagnant la tour principale étaient au nombre de sept, sans compter le petit gopura d'entrée, ce qui porte à huit le nombre vraisemblable des édifices placés sur la terrasse (pl. XXIII).

De nombreuses pièces sculptées présentant quelque intérêt avaient été mises au jour au cours de ces déblaiements. Voici les plus importantes : Un garuḍa ailé, les

---

(1) Ch. Lemire, *Aux monuments anciens des Kiams*, dans : *Tour du monde*, 1894, p. 401 ; C. Paris, *Les stations de My-son, Tra-keu, Phong-lé*, dans : *Bulletin de géographie historique*, 1902, p. 77.

pattes antérieures en position d'attaque, le pied gauche, écarté, reposant à terre, tandis que le pied droit s'appuie sur le cou d'un éléphant placé sous le roi des oiseaux. L'éléphant semble accroupi sous son poids, il est placé de profil vers la droite, la tête étant de face. La face du garuḍa est brisée. H. o m. 98; larg. o m. 70; — Un des morceaux de la base conservée au Musée de Tourane, dont un beau fragment avait été déjà trouvé l'année dernière vers le même point. Le makara cornu est en très bon état. Les deux petits lions cabrés qui encadrent le décrochement de moulures sont à peu près intacts. L'ensemble de la pièce est bien conservé. H. o m. 90; larg. o m. 50; prof. o m. 45; — Une figure, sortant d'une tête de makara de profil, élevant ses mains jointes au-dessus de sa tête. H. o m. 67 (pl. XXI, A); — Une Lakṣmī de face, en ronde-bosse, assise à l'indienne. Elle tient de la main gauche une fleur de lotus très stylisée à longue tige. Le genou, la main et l'avant-bras droits sont brisés. Elle porte des bracelets hauts à cabochons ogivaux et un collier en anneau à cabochon central. Elle est coiffée d'un haut mukuṭa et dotée de lourds pendants d'oreilles. Derrière la tête seulement, se trouve une sorte de chevet-auréole flamboyant de fleurons à contre-courbes. La facture générale est assez fruste, quoique l'allure du motif paraisse d'un type ancien. H. o m. 77; larg. aux épaules: o m. 33; demi-larg. à la base: o m. 30 (1).

Juillet et août virent l'achèvement de l'arasement de la terrasse par l'enlèvement de près de 300 mètres cubes de terre. Contrairement à ce qui s'était produit au Sud de la tour, peu de sculptures furent rencontrées dans cette région.

Le centre de la tour était resté dans l'état où il avait été laissé en 1927 (cf. *BEFEO.*, XXVII, 474 sqq.). Les travaux avaient mis au jour les fondations d'une tour très importante qui s'élevaient jusqu'à 1 m. 40 de hauteur au-dessus de la terrasse environnante. Ces fondations, qui constituaient plutôt le remplissage bétonné des murs jusqu'à une certaine hauteur, forment une sorte de rempart en béton de gravillon alterné de couches de terre à briques durcie, sur plan carré, de plus de 2 mètres de largeur entourant en son centre une cuve de 5 m. 20 de côté et 1 m. 40 de profondeur. Sur ses quatre faces, à l'extérieur, existe un décrochement en saillie de o m. 60 en moyenne sur 2 m. 50 à 3 mètres de large, sauf pour le côté dans la direction de l'Est, qui a 5 mètres de large sur plus de 6 mètres de long. Au centre de cette tour, où des briques de revêtements primitifs existent encore, une seconde cuve, profonde de o m. 20 à o m. 30, a été dégagée. Tout à fait au centre, un puits de o m. 80 de diamètre avait été pratiqué par une équipe de pillards.

Une première couche de terre à briques de o m. 25 d'épaisseur avait été perforée. Les fouilleurs avaient dû trouver ensuite une fermeture, dalle ou briques reposant sur les briques d'une petite voûte en encorbellement haute de quatre épaisseurs, dont chaque rangée était posée avec une saillie de o m. 06, sur le lit inférieur. Ils n'avaient pas touché à cet appareil de briques rencontré dans son état primitif. Les chercheurs ont-ils trouvé là un dépôt sacré? Un beau morceau de quartz de o m. 20 de diamètre y était posé. Aucune parcelle d'or n'avait été trouvée dans les déblais.

La fouille en a été reprise au cours du mois de juillet 1928, en donnant 1 m. 20 à la largeur de l'orifice dans le but de poursuivre les recherches jusqu'au sol naturel.

---

(1) Pièce installée depuis à la section chame du Musée Khải-định.



A



B

Fouilles de Trà-kiệu — Sculptures provenant du point principal des fouilles : *A–B*, Figures sortant de la gueule d'un makara. (Cf. p. 582).

Le niveau précédemment atteint était de 2 m. 90, sur une nouvelle couche de briques posées sur champ.

Avant de reprendre directement les recherches au fond du puits, la fouille a été préalablement élargie par l'enlèvement du remplissage constitué par une sorte de béton alterné de gravillon jusqu'aux bords de la cuve. Les parois verticales de cette cuve offrent un fruit assez accentué, les faces se rapprochant vers le fond et le centre de la tour pour former, si elles étaient prolongées jusqu'à se rencontrer, une pyramide creuse à base carrée, reposant sur la pointe.

Dès le second jour, à 0 m. 80 de profondeur au-dessous du rebord de la cuve existant actuellement, c'est-à-dire à 2 m. 30 au minimum au-dessous du niveau ancien du sol intérieur de la tour, une disposition particulière est rencontrée sur la face intérieure Est de la cuve, dont l'appareil de briques est particulièrement fin et soigné.

Au centre et vers les deux angles, des saillies de 0 m. 25 × 0, 25 environ, moins bien assemblées, apparaissent, bloquées par une brique. Du sable extrêmement fin et blanc coule de fissures latérales. Leur grattage méthodique et soigné ne tarde pas à dégager une cavité contenant deux briques très fines posées sur un galet ovoïde de 0 m. 12 au grand diamètre environ ; le tout est noyé dans du sable fin et blanc qui contient en outre 4 petites parcelles d'or de 7 à 9 mm. au carré et 7 morceaux de quartz, éclaté en forme de pointe, de 2 à 3 cm. de long. Ces derniers fragments sont recueillis au tamis.

D'autres cavités apparaissent ensuite dans les angles, deux par angle et une au centre de chaque face, en tout 12. Dans le but de retrouver la disposition exacte des fragments contenus dans les dépôts, leur dégagement méticuleux est entrepris dès qu'ils sont mis au jour.

Chaque cavité contenait des parcelles d'or et des pointes de quartz noyées dans le sable. Celui-ci paraît avoir été mis par couches successives, les fragments d'or ayant été posés sur ces couches horizontalement (sauf trois ou quatre exceptions) et les « dents » de quartz plantées obliquement dans le sable, tout cela sans méthode préconçue, la forme géométrique des parcelles d'or n'appelant pas, d'ailleurs, une position rituelle comme dans le cas des tortues de Đại-hữu ou des crocodiles, foudres, tridents, rosaces provenant des fouilles de Nha-trang [1].

La répartition des fragments d'or est, comme on peut le voir, assez inégale : les plus gros dépôts d'or ont été trouvés au centre des faces Est, Nord et Ouest, alors que les cavités d'angle ne contenaient en général qu'une parcelle. Les morceaux de quartz manquent dans plusieurs cavités ; dans d'autres, ils sont au nombre de 1 à 7, sauf dans la cavité Nord de la face Est, où on en a trouvé jusqu'à 25.

L'état parfait de conservation de l'appareil en briques formant les parois intérieures de la cuve permet de conclure que son remplissage a été fait postérieurement à sa construction elle-même. On a d'abord préparé les faces, avec leurs niches ; les dépôts sacrés ont été ensuite placés, sans doute au cours d'une cérémonie propitiatoire ; puis on a procédé aux remplissages en ménageant un nouveau dépôt au centre même de la tour. C'est dans cette cavité, malheureusement violée par des

---

(1) *BEFEO.*, VI, 292-297 ; XXVI, 361.

pillards, qu'avait été trouvé, au cours de la première campagne de fouilles, un gros bloc de quartz à cristallisations nombreuses.

La continuation de la fouille contre les parois de la cuve fit apparaître que ces faces ne se continuent pas à partir de 1 m. 70 au-dessous du bord de celle-ci (3 m. 20 du sol de la tour), niveau où on entre dans le béton qui occupe toute la structure des fondations. La possibilité de rencontrer des dépôts latéraux ne se présentant donc plus, la fouille fut continuée dans la portion centrale. Elle traversa bientôt des couches de sable et gravillon alternées avec des couches de briques. Dans chaque couche de gravillon, sable et galets, de gros moellons régulièrement placés en diagonale dans les orientations Nord-Est, Sud-Est, Sud-Ouest et Nord-Ouest, furent rencontrés. Ils sont également distants de l'axe de la tour et se trouvent à chaque couche nouvelle de sable et de gravillon.

La fouille du centre de la tour principale a été poursuivie jusqu'à la nappe d'eau, rencontrée à 3 m. 50 seulement au-dessus du niveau de la mer et à plus de 8 mètres au-dessous du sol primitif de la tour. Rien de particulier n'apparut au cours du prolongement de ce puits. Les douze dépôts sacrés et la trace du dépôt du centre ont dû constituer les seuls emplacements du trésor de cette tour.

Indépendamment de ces recherches au centre de la tour principale, des tranchées furent pratiquées en différents points de la terrasse, notamment à l'angle Sud-Ouest, vers l'angle Nord-Ouest et immédiatement à l'Ouest de la tour. Tandis que les deux premières fouilles ont atteint presque immédiatement le sous-sol de terre habituel de la terrasse, celle qui est immédiatement à l'Ouest chevauche le départ des fondations de la tour. On y voit nettement la ligne à partir de laquelle on a commencé à damer les couches alternées de sable-gravillon et de terre à briques. Ces fondations elles-mêmes emprisonnent un mur qui paraît plus ancien qu'elles et dont l'assise se trouve à 1 m. 30 au-dessous du niveau de la terrasse. Ce mur, d'autre part, sert lui-même de fondation vers le Nord à une murette qui fait saillie sur la surface de la terrasse et semble la prolonger sous le sol. Il est à noter que ce mur semble faire partie d'un ouvrage antérieur à la terrasse de la tour.

De petits fragments de poteries et de tuiles striées ont été trouvés au cours de ces travaux.

Tour B. — Parallèlement à l'achèvement du dégagement de cette terrasse et de la fouille du centre de la tour principale, les recherches avaient été reprises au centre de la tour B. En 1927, au cours du dégagement, un petit puits de 0 m. 75 de diamètre avait été rencontré au centre de la plateforme, centre marqué d'un terrasson d'une dizaine de centimètres d'épaisseur, sur 1 m. 30 au carré. La fosse, qui était, comme au point A, la conséquence d'une fouille de pillards, fut vidée de la terre qu'elle contenait. Aucune poterie, aucune parcelle de métal, ne furent trouvées au cours de cette opération.

Il n'y a pas là une cuve parfaitement construite comme en A. On atteint presque aussitôt une assise de moellons mêlés de sable, de débris de briques de grosses dimensions et aussi des tuiles striées ainsi réemployées et dont la première utilisation normale est, par conséquent, antérieure à la construction de la tour.

Poursuivie, la fouille dégage un mur de briques parfaitement constitué formant trois redans dans la partie découverte. Sa direction générale est Nord-Sud et il semble se poursuivre dans ces deux directions. La coupe du terrain a donné successivement une région de gros moellons à 0 m. 70 de profondeur qui paraît avoir constitué les

fondations de la tour. Sous cette couche de moellons se trouve un terrain glaiseux contenant en grande quantité des briques placées sur champ, mais disposées comme après un écroulement. Leur sens général est très oblique et s'enfonce du côté Ouest. Il y a lieu de noter que les fondations de la tour B présentent une légère inclinaison vers l'Ouest comme si, après le tassement de l'ensemble, la construction avait penché dans le sens des écroulements de briques qui se trouvaient sous ses fondations. Au-dessous de ces couches de briques on traverse successivement deux larges épaisseurs de terre glaise argileuse, d'abord rouge, puis grise ; elle renferme alors de nombreuses traces de charbon.

Il est possible que sur le mur à redans ainsi découvert il y ait eu une construction en briques et matériaux légers, abritée par un toit à pignons, couvert de tuiles striées (dont nous trouvons de nombreux débris dans la terre glaise), et qu'à la suite d'un incendie le bâtiment se soit écroulé dans la direction de l'Ouest. La tour B aurait été édifiée sur ce point par la suite.

Enfin la fouille, à 5 m. 50 environ au-dessous du niveau ancien de la terrasse et seulement à 3 m. 20 au-dessus du niveau de la mer, a atteint une nappe d'eau dans l'argile grise qui n'a pas permis de continuer les travaux.

Ainsi s'achevaient les travaux commencés au cours de la première campagne de fouilles sur le monticule principal. Mais, indépendamment de ces gros dégagements, des recherches nouvelles étaient pratiquées sur différents emplacements de la citadelle. Ils vont être tour à tour examinés.

Points nouveaux. — Il a été noté plus haut comment plusieurs de ces points avaient été repérés et jalonnés à la sonde sur le terrain avant l'ouverture de toute tranchée. Parmi ceux-ci se trouve le plus important, le point R.

Point R (pl. XXIII). — Il est situé exactement au Sud de la face Sud de la terrasse du point A, à 24 mètres de celle-ci. Des murs, fondations ou parties basses, ou encore murs-bahuts ayant servi de soubassement à des constructions en matériaux légers que l'incendie aurait détruites, ont été dégagés à une profondeur variant de 0 m. 75 à 1 mètre [1]. Une sorte de plan de salle, ayant 8 m. 50 de large, a été à demi dégagé. Des poches de terre remaniée rendent les dégagements parfois difficiles à suivre. Ces poches sont sans doute dues à des fouilles pratiquées par les Annamites afin de rechercher les briques. Celles-ci sont en général d'assez fortes dimensions : en ce point elles ont jusqu'à 0 m. 09 × 0,18 × 0,36 et paraissent être d'une pâte moins homogène que celles provenant des constructions principales ; la terre en est moins bien pétrie et contient des corps étrangers.

Les murs ont 1 m. 40 de largeur et sont constitués par deux parties, d'une à l'intérieur de 0 m. 80, séparée d'une sorte de parement extérieur de 0 m. 40 par un

---

(1) Les mentions d'incendies sont fréquentes dans l'histoire du Champa; cependant aucune trace de matériaux calcinés importants n'a été relevée au cours des fouilles. La démolition du monument qui nous occupe a peut-être été voulue, aucune sculpture n'ayant été retrouvée. Cf. à ce sujet H. PARMENTIER, *IC.*, t. II, p. 490, et *L'Art khmèr primitif*, t. I, p. 363 : « Comparaison avec l'art préčam ».

remplissage de terre glaise jaune tassée. Un orifice unique de forme cylindrique de 0 m. 30 de diamètre vers le centre de la face Ouest semble avoir constitué une sorte de mortaise où aurait pu être fichée une hampe ou un poteau.

Vers le centre de la face Ouest de cette salle, un mur de 0 m. 65 de large et de 11 m. 60 de long vient buter perpendiculairement. A son autre extrémité il se retourne vers le Sud pour aboutir, à 10 mètres environ, à une partie assez indistincte.

Au cours de cette fouille furent trouvés : des fragments de poteries, un morceau de bronze, des pieds de récipients, des abouts de tuiles en terre cuite au décor très caractéristique, rappelant de près des abouts de tuiles chinois du VI[e] siècle [1]. Ces abouts de tuiles ont, sans aucun doute, été faits au moule, car les mêmes courbes, le même dessin et les mêmes imperfections se reproduisent identiquement sur chaque série de motifs [2].

Pour arriver aux lits de briques ainsi mis au jour, la fouille avait traversé des couches de sable tassées, stratifiées, dont l'origine semble alluvienne. Des inondations importantes ont pu en effet recouvrir cette région postérieurement à l'occupation chame. Ces couches de sable ne peuvent être confondues avec celles qui ont été volontairement déposées pour la construction de certains points. Sur ces dernières se trouvait un pavage en briques mal cuites qui se sont rapidement désagrégées.

Enfin, notons que la tradition orale que nous avons recueillie, tout en ignorant l'existence de murs en ce point — alors qu'elle connaissait la présence de constructions sur la butte voisine — veut que le palais royal des souverains chams ait autrefois existé dans cette région du site. Rien n'a permis malheureusement de vérifier cette séduisante hypothèse.

L'état des murs dégagés ne permet pas de déterminer la nature exacte de ces constructions ni l'emplacement de leurs ouvertures ; cependant leur direction générale est sensiblement parallèle à celle du soubassement encadrant la tour principale. Elle fait un angle négatif avec la direction des points cardinaux égal à 160 millièmes, alors que la tour A en accuse 240, la muraille de l'Est n'en comptant que 150 environ, également négatifs.

Point S (pl. XXIV). — Lorsque la terre enlevée au point R eut suffisamment renforcé les chemins environnants et les eut transformés en diguettes assez élevées, un déversoir aux déblais fut cherché dans les champs avoisinants : à l'Ouest du point C la sonde fit immédiatement découvrir de nouvelles constructions.

Ce point S fut particulièrement riche en poteries et fragments divers rencontrés à des niveaux différents. Les briques qui y furent trouvées, étaient, elles aussi, de fortes dimensions et leur pâte d'une homogénéité variable. Elles étaient cependant assez désagrégées et le plan des constructions ainsi mises au jour reste incertain.

La coupe du sol (dans le sens vertical) en ce point donne une indication particulière. Alors qu'en R une couche plane d'argile ou de sable reposant directement

---

(1) Cf. *Documents d'art chinois de la collection Osvald Sirén*, pl. XL. fig. 574. (Ars asiatica, VII.)

(2) Alors que les briques chames paraissent avoir eu un « dessin toujours modelé et non moulé, sculpté et même taillé avant la cuisson ». Cf. *IC.*, t. II, p. 207.



A



B

Fouilles de Trà-kiệu. — A. Garuḍa (cf. p. 578).
B. Homme assis (cf. p. 587).

sur le sol naturel était rencontrée d'abord, la fouille pratiquée au point S présente le caractère suivant : après une épaisseur de o m. 50 de terre arable dans laquelle sont de nombreux fragments de briques et de poteries, se rencontre un lit de briques posées à plat. Ce lit de briques se trouve sur une couche de béton, ou mieux de poudingue de gravillon hétérogène et inconsistant de o m. 40. Sous ce béton est un nouveau lit de briques qui repose sur une couche de sable de o m. 15 environ d'épaisseur, elle-même sur une nouvelle couche de béton de gravillon de o m. 10. On atteint alors 1 m. 35 de profondeur et trois rangées successives de briques, de bonne pâte rouge assez désagrégées cependant par leur long séjour dans l'humidité. Enfin vers 1 m. 60 le sous-sol est fait d'un agglomérat composé de sable, de terre glaise jaune gris et de parties charbonneuses indéterminables. Cette région contient des fragments de poteries noirâtres minces et d'assez grande surface, avec décor strié.

Point T (pl. XXIV). — Ce point était situé à 100 mètres à l'Ouest et légèrement au Nord du point S, et les résultats donnés par cette fouille ont été de même nature. Pas de sculptures en ces différents points, uniquement des poteries en nombreux fragments, des briques et des tuiles.

Point U (pl. XXIV). — Cette fouille a été entreprise immédiatement au Sud de la colline de Bửu-châu et à 100 mètres exactement, mesurés en plan, de la chapelle qui la couronne. Deux tranchées parallèles y ont été ouvertes. En plus des fragments de poteries ordinaires, des traces de murs très distinctes ont été rencontrées, toujours orientées dans la direction Est-Ouest. En continuant la fouille de la tranchée située le plus à l'Ouest, on rencontra une pierre sculptée assez curieuse (pl. XXII, B). C'est un bas-relief représentant un personnage de face, les genoux écartées, le pied droit reposant sur la plante du pied gauche, les mains appuyées sur le haut des cuisses, les deux pouces écartés pointant vers la région de l'aine. Son vêtement consiste en une *dhoṭi* dont on observe le bord inférieur, à la hauteur du mollet, indiqué par un trait en creux, et serrée à la taille par une ceinture dont la boucle est bien d'orfèvrerie chame. Le torse est nu, les bras et les jambes ne portent aucune parure. La coiffure présente une certaine analogie avec la perruque portée par plusieurs personnages sculptés dans le style des Guptas. C'est une sorte de bandeau encadrant la tête d'une arcade de cheveux bouclés, qui s'enroulent symétriquement par rapport au plan médian. Les sourcils obliques et relevés sont à peine indiqués. Le nez dont la base est épaisse est légèrement busqué et épaté, les yeux grands ouverts, les lèvres épaisses et les commissures relevées, le tout traité par plans. Formant écoinçons dans les angles supérieurs sont deux ornements floraux stylisés d'une facture plus agréable que le reste du motif qui est d'un dessin, sinon maladroit, du moins naïf et réaliste, ne rappelant guère les admirables motifs provenant du site principal. Ces écoinçons sont composés chacun d'une large feuille en méplat, autour de laquelle s'enroule une tige épaisse garnie de feuilles ou départs de feuilles formant des amorces de volutes. Ces écoinçons offrent une grande ressemblance avec le motif d'un bas-relief provenant de Đà-nghi (Quảng-trị) exposé au Musée de Tourane (cote 35,1). Or, M. Parmentier classe cette pièce comme datant sans doute du IVe ou du Ve siècle [1]. Il est donc particulièrement inté-

[1] Cf. H. Parmentier, *Les sculptures chames au Musée de Tourane*, pl. VI.

ressant de constater l'identité de ces deux pièces qui seraient les plus anciens motifs connus de l'art cham et qui permettraient de supposer à Trà-kiệu l'existence de monuments dès le IV[e] siècle de notre ère.

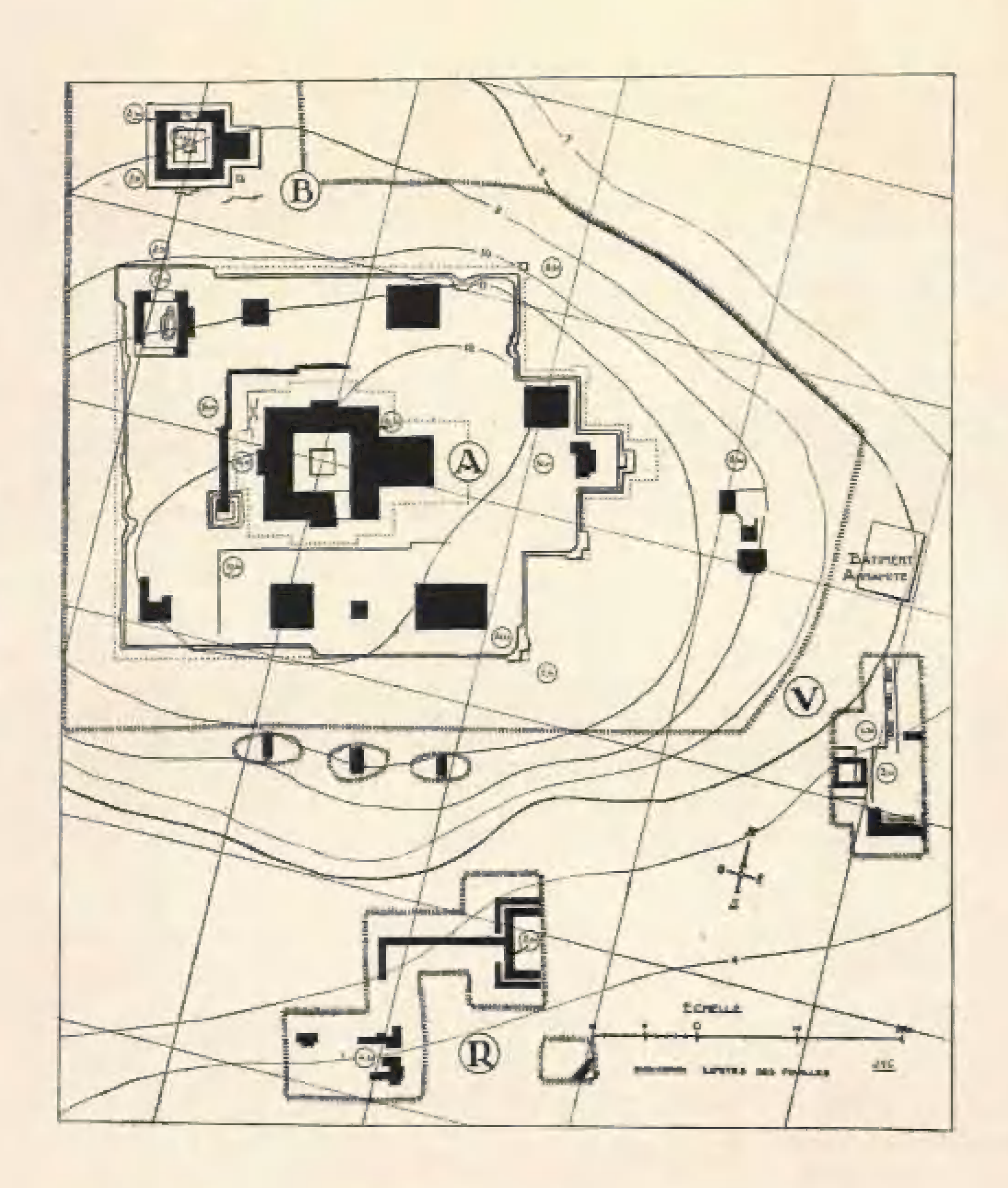
Point V (pl. XXIII). — A l'Est du groupe principal A et à une trentaine de mètres de la terrasse se trouve un petit bâtiment cultuel dédié au culte des ancêtres des villages de Trà-kiệu. Les sondages pratiqués au Sud de ce bâtiment dans un terrain légèrement en contre-bas rencontrant des briques en assez grand nombre, mais en désordre, une fouille y fut décidée. Il y fut pratiqué d'abord une tranchée Nord-Sud de 18 mètres de long sur une profondeur qui atteignit plus de 2 mètres. Deux murs très importants furent trouvés à 1 m. 70 sous un terrain très compact contenant de nombreuses briques entières, qui paraissent avoir été enterrées à la suite d'un écroulement, sans cependant qu'aucune trace de pan de mur ait été rencontrée. Un des murs a été suivi : une de ses faces se retourne à angle droit dans la direction Est-Ouest, sa face intérieure est construite par assises successives en talus, chaque rangée de briques étant en retrait sur la rangée précédente, ce qui lui donne une très large assise. Pas de briques sculptées, pas de grès sculptés ou non, mais quelques poteries et fragments de tuiles avec abouts décorés furent trouvés dans cette tranchée.

Dans le courant du mois de juin, cette fouille fut élargie et approfondie jusqu'à 3 m. 50 en différents points. Une sorte de mur avec des redans entre lesquels se trouve un glacis à pente douce fut dégagé ; sa direction générale est sensiblement Nord-Est. Il semble se continuer sous le petit temple et il eût été inopportun de poursuivre ces travaux qui auraient exigé d'onéreuses expropriations. Aucune sculpture, aucune brique sculptée ; celles qui sont employées à la construction des murs sont régulièrement très homogènes et des larges dimensions habituelles. Quelques poteries de même nature que celles provenant des points R et S ont été seules rencontrées.

Le terrain est très compact et présente des couches horizontales successives qui semblent indiquer une ancienneté relativement grande. Il est probable que ce point est nettement antérieur aux monuments des groupes A et B, ou tout au moins que son enfouissement ait eu lieu dès l'abandon du site par les Chams. Les briques qui truffent le terrain en grande quantité ne proviennent pas d'écroulements réguliers. Elles sont cependant généralement entières, mais mêlées régulièrement à la terre végétale.

Point X (pl. XXIV). — Entre temps, quelques sondages exécutés sur les flancs de la colline de Bửu-châu avaient permis de supposer que des constructions, murs de soutènement, escaliers ou tombeaux anciens, devaient exister en différents points. Une fouille fut entreprise vers le 15 juin sur une sorte de tumulus situé entre des groupes de tombes annamites, exactement au Sud de la colline.

Au bout de quelques jours, la fouille avait dégagé une coupole ovoïde d'un caractère particulier. Celle-ci avait l'apparence d'une sorte d'extrados de demi-voûte ellipsoïdale appuyée au flanc de la colline, son grand diamètre dans le sens Est-Ouest mesurant 6 mètres environ. Mais ce qui rendait cette construction assez particulière était le fait que les briques étaient posées obliquement, penchées vers le centre, leurs



FOUILLES DE TRÀ-KIỆU. — Fondations de monuments mises au jour. Cf. p. 581. (Les courbes indiquent le terrain avant les fouilles. Les cotes des fondations sont en italique.)

petites faces tournées vers l'extérieur et reposant sur leurs grandes faces par couches successives formant des redans décalés de 10 à 11 cm.

Le sol, particulièrement dur, contenait une grande quantité de fragments de briques à tous les niveaux et des blocs de grès gris friable de même nature que la roche. Aucun vestige particulier présentant quelque intérêt n'a été rencontré.

Point Y (pl. XXIV). — Enfin, au sommet de la colline de Bửu-châu, profitant de ce qu'une fouille était faite pour placer la prise de terre d'un paratonnerre à la chapelle, des recherches furent faites autour des fondations de cette construction. Le rocher fut assez rapidement atteint à une profondeur de 1 m. à 1 m. 20 au maximum. Les terres enlevées contenaient de nombreux débris de briques et de terre à briques semblable au béton largement employé ailleurs par les Chams. Les briques auraient pu être apportées là par les Annamites pour les différentes constructions élevées successivement sur cet emplacement ; mais le béton de terre à briques, uniquement employé par les Chams, prouve que ceux-ci y avaient élevé eux-mêmes des constructions.

La presque totalité de la surface de la terrasse couronnant la colline de Bửu-châu étant occupée par la chapelle élevée en commémoration de la conduite héroïque de la chrétienté en 1885, aucune fouille importante n'a pu être faite, car elle aurait nécessité la démolition partielle de cette chapelle. Il est donc probable que cette colline a été couverte totalement ou en partie de constructions ou d'aménagements chams. La situation de ces élévations favorisait malheureusement l'utilisation de leurs matériaux et elles furent sans doute les premières à disparaître. Néanmoins, il en est question dans le récit des premiers voyageurs (1) qui, décrivant les marches encore visibles d'un « temple voisin de la colline de Bửu-châu » (point A vraisemblablement), nous parlent de statues, de terrasse et d'escaliers *sur cette colline*.

En résumé, les deux campagnes de fouilles et de recherches sur l'emplacement de la citadelle apportèrent les précisions et les indications d'ensemble suivantes sur la grande ville chame (cf. pl. XXIV).

En premier lieu, dominant la ville vers le levant, il y avait un important groupe de lieux de culte (point A) consacrés en partie au culte çivaïte. L'inscription de Prakāçadharma trouvée au cours de la campagne de 1927 et qui commémore l'érection en ce point d'un temple et d'une statue en l'honneur du grand ṛṣi Vālmīki, prouve qu'un vichnouisme, peut-être de forme plus littéraire que strictement religieuse (2), était également en honneur à Trà-kiệu. Les nombreux lions et éléphants sculptés en appliques ou en ronde-bosse sur le groupe principal évoquent le Kailāsa d'Ellora (3).

---

(1) Cf. Ch. Lemire, *op. cit.*, Tour du monde, 1894 ; C. Paris, *op. cit.*, Bulletin de Géographie historique, 1902.

(2) Cf. P. Mus, *L'inscription à Vālmīki de Prakāçadharma (Trà-kiệu)*, BEFEO., XXVIII, p. 147.

(3) Cf. V. Goloubew, *Le Kailāsa d'Ellora*. Annales du Musée Guimet, Bibl. vulg., t. 41, p. 89.

Ce groupe de huit temples, dont le principal était parmi les plus importants, comme dimensions et comme qualité de sculpture, que nous aient laissés les Chams, était élevé sur une terrasse au profil délicatement orné, précédée elle-même de gopuras, entourée de monuments secondaires dont un *kalan* fort important, au Nord, vers l'amorce de la grande muraille (point B). Des escaliers ornés d'échiffres délicatement sculptées conduisaient à ce groupe de temples. Devant cette terrasse, vers l'Est, où se trouvait vraisemblablement un port intérieur accessible aux jonques de mer par le cours du Sông Bà Rén et du Sông Thu-bồn, d'autres terrasses descendaient vers les eaux (point V).

Au Sud de ces temples principaux commençait la ville, construite en matériaux légers sur des assises de briques, suivant un plan général ordonné dans une orientation normale et continue. Les constructions qui avoisinaient le temple principal devaient être destinées au souverain, à son entourage et aux services du palais (point R), ce qui est conforme à la tradition locale. Plus au Sud, d'autres constructions, cultuelles probablement, s'élevaient sur les petits mamelons émergeant de la plaine (points C, D, E). L'un de ces petits *kalan* (point C) était affecté au culte bouddhique (qui commençait à se développer au Champa à cette époque) sous la forme d'une fine et délicate image de Lokeçvara (cf. *BEFEO.*, XXVII, pl. XL, B). Mais la cité proprement dite avec ses habitations, ses marchands, ses ateliers de potiers (point S ?), d'artisans, de sculpteurs (point U ?), s'étendait vers l'Ouest des temples. Ces vestiges occupent, à une profondeur variant de 1 m. à 2 m. 50, une surface de près de 6 hectares.

Enfin, la colline caillouteuse de Bửu-châu qui paraît limiter la cité à l'Ouest était couronnée d'une construction (point Y) dont nous ne pouvons imaginer l'importance que d'après l'échelle de l'énorme buste de garuḍa qui avait roulé à son pied (point F). Des terrasses et des aménagements devaient la ceinturer et descendre vers la ville (point X) ou vers la muraille du Nord qui s'amorce derrière elle. La ville communiquait au Sud avec la plaine cultivée de jardins ou de rizières encloses dans les grandes murailles de la citadelle. Cette même muraille, servant également de digue de protection devant les crues annuelles de la rivière, fermait la ville vers le Nord entre la colline d'une part et le monticule où s'élevaient les temples d'autre part.

Conclusion. — La grande ville chame étant ainsi évoquée dans son aspect ancien grâce aux renseignements donnés par les fouilles, peut-être peut-on tenter maintenant d'élucider un point important dont l'hypothèse a été la véritable raison qui conduisit à décider ces recherches sur l'emplacement de Trà-kiệu.

Trà-kiệu est-il sur l'emplacement de la première capitale chame ?

M. Aurousseau, dans son étude critique du *Royaume de Champa* de G. Maspero [1], avait passé en revue les arguments qui faisaient supposer la première capitale du Lin-yi sur le site de Trà-kiệu. Sans sortir du domaine strictement archéologique, peut-être pouvons-nous, maintenant que la grande citadelle nous a laissé deviner

---

(1) *BEFEO.*, XIV, IX, p. 34.

une partie de son aspect ancien, reprendre la description faite dans le *Chouei king tchou* et la comparer à ce que nous avons appris sur le terrain.

« L'enceinte a huit *li* et cent pas de tour. Elle est formée d'une assise de briques... surmontée d'un mur de briques... » En tenant compte des variations que subissaient les mesures anciennes suivant le lieu et l'époque, on peut admettre que huit *li* et cent pas correspondaient à peu près à une longueur de 4 à 4,5 km. Or le développement des murailles relevées à Trà-kiệu atteint près de 4 km. Dans les fouilles de recherche faites en de nombreux emplacements de la muraille, des briques ont été généralement rencontrées, soit constituant un mur appareillé, soit truffant de leurs débris le terrain fouillé. Leur absence, en certains points, peut s'expliquer par des « manques » dans la continuité de cette muraille, ou parce que les tranchées ont coïncidé avec les portes ou les ouvertures comblées depuis, ou encore parce que les briques chames, que les Annamites ont fréquemment réemployées, avaient été préalablement déterrées par ceux-ci.

« La porte de l'Est est la principale et donne sur les rives des deux îlots de la rivière Houai... » Les sondages et les fouilles pratiquées au Nord de la muraille du Nord ont toujours déterminé l'origine alluvienne des terrains. La rivière Houai (qui peut être identifiée avec le Sông Bà Rén actuel, défluent du Sông Thu-bồn) passait donc au pied de la muraille, ce que la nature du terrain justifie pleinement (pl. XXIV).

A l'Est de la muraille de l'Est, presque perpendiculairement à celle-ci, une levée de terre se dirige dans la direction de l'ancien bac de Mã-châu [1]. Elle pouvait constituer l'un des « îlots » dont il est question dans notre texte, tandis que l'autre îlot accessible pouvait être le rempart de l'Est lui-même, actuellement encore entouré d'eau toute l'année dans sa partie Sud.

Nous nous bornons à rappeler l'inscription de Hòn Cuc [2] dont M. Aurousseau a fait remarquer la ressemblance avec « une stèle ancienne en écriture barbare qui célèbre les vertus d'un roi précédent... », qui se trouve « au détour d'un chemin », et nous reprenons la description topographique du site.

« La porte de l'Ouest donne sur un double fossé qui tourne au Nord et arrive à une colline. » Le côté Ouest de la citadelle de Trà-kiệu est bordé actuellement par un ruisseau au cours variable et sinueux qui alimente les anciennes douves. L'expression « double » peut s'appliquer à son débit, qui devient considérable pendant les crues. La colline à laquelle il arrive existe réellement et se nomme Núi Ừc Dạp [3]. « C'est bien à l'Ouest de cette colline que tourne (la rivière) Houai. » Le ruisseau de Trà-kiệu rencontre le Sông Bà Rén à l'angle des murailles de l'Ouest et du Nord. En amont de ce point, le lit ancien du Sông Bà Rén contourne la colline en question et remonte vers Thu-bồn.

« Par la porte Sud on franchit le double fossé et on se trouve en face du retranchement de Wen Kong. » La région située au Sud de la citadelle de Trà-kiệu peut avoir

(1) Cf. *BEFEO*., XXVII, pl. XXXVIII.

(2) *IC*., t. I. p. 308, e L. Finot, *Deux nouvelles inscriptions de Bhadravarman Ier*, *BEFEO*., II, p. 186 sq.

(3) C'est sur le dernier contrefort de cette petite chaîne que notre campement avait été installé au cours de la campagne de 1928.

servi de retranchement à l'armée qui assiégeait la capitale chame. De 1800 à 2500 mètres au Sud de la muraille de l'Est, le terrain est mamelonné et partiellement boisé. Il est occupé par le village de Trà-kiệu Tây. Des pierres taillées, des briques anciennes, des tumuli de tombeaux s'y rencontrent en quantité suffisante pour justifier l'hypothèse d'une occupation stratégique.

« La porte du Nord est sur la rive de la Houai ; (mais) la route est coupée et on ne passe pas. » L'emplacement exact de cette porte du Nord n'a pas été retrouvé, mais comme la muraille était interrompue vers l'Est à partir de la région des monuments principaux (point A), et comme il est même ajouté, dans la description qui nous intéresse, que la rivière « tourne, s'infléchit, et par une courbe pénètre (dans la ville) », il est évident que l'on ne pouvait passer qu'en s'embarquant à la porte même.

« Après des combats sur terre et sur l'eau . . . » D'après le paragraphe qui précède, on pouvait accéder et même pénétrer dans la ville par jonques et sampans. Il est donc normal que la guerre venue, des combats s'y soient livrés aussi bien sur l'eau que sur terre.

Enfin, toujours au sujet de la rivière, il est dit plus loin : « en suivant le sens du courant de la rivière Houai, on fait face au soleil », ce qui s'accorde avec le sens Ouest-Est de la rivière entre Trà-kiệu et la mer. L'éloignement de la mer devait être moins considérable qu'il ne l'est actuellement, les alluvions augmentant chaque année ce petit delta. Le port de Faifo, qui est situé en ce point, a dû servir de débouché commercial à la capitale chame. En nous reportant à l'*Étude sur un portulan annamite du XVe siècle* de Dumoutier [1], nous constatons que, sur la planche XIX, le premier port qui s'offre aux yeux est le port de Faifo, appelé « Port du Grand Tchampa ». Ce territoire portait à cette époque le nom de Duy-xuyên huyện, qu'il a encore actuellement.

Examinons maintenant les descriptions qui se rapportent à l'intérieur de la ville. Il est d'abord dit : « A l'intérieur de l'enceinte (principale) il y a une petite enceinte de 320 *pou* de tour », le *pou* étant une mesure qui correspondait approximativement au pas, sa longueur étair naturellement variable. Si nous considérons cette dimension comme étant de 0 m. 50, nous avons exactement la longueur développée de la terrasse du point principal A, soit 160 mètres. Cette correspondance apparaît comme probante d'autant plus qu'il est noté plus loin qu' « il y a (en tout) huit lieux de culte, d'importances diverses », ce qui est le nombre de monuments que les blocages en mauvais état ont cependant permis d'identifier sur cette terrasse principale, y compris les fondations de la grande tour. Il apparaît donc que le narrateur n'a tenu compte, dans cette partie de sa description, que du groupe de temples, ceint de sa terrasse-enceinte, dominant le reste de la ville, mais il ajoute aussi qu'il y avait « des salles de réunion, des palais en briques dont les murs n'ont pas d'ouverture au Sud ». Il dit enfin qu' « à l'intérieur de la ville il y a des collines caillouteuses », ce

---

[1] G. Dumoutier, *Etude sur un portulan annamite du XVe siècle*, dans : *Bulletin de Géographie historique et descriptive*, 1896, p. 191. Ce portulan est en réalité de date incertaine et ne peut en tout cas remonter au-delà de la fin du XVIIe siècle. (Cf. *BEFEO*, X, 541, n. 3.)



Fouilles de Trà-kiệu. — Emplacement de la cité chame dans la citadelle
(Cf. p. 591 et *BEFEO.*, XXVII, pl. xxxviii.)

qui s'applique très bien à la colline de Bửu-châu. Enfin, décrivant les monuments, il remarque que « les terrasses à étages et les belvédères superposés ont un aspect pareil à celui des monuments bouddhiques ». Ne retenant de cette proposition que l'expression « terrasse à étages », la seconde partie en étant évidente par elle-même, nous noterons que le point A constitue bien une terrasse à étage et que le fait s'est produit assez rarement dans l'architecture chame pour qu'il soit permis de s'y arrêter.

L'examen détaillé de la traduction du *Chouei king tchou*, loin de faire surgir le moindre doute, apporte de telles probabilités nouvelles aux rapports déjà établis par M. Aurousseau qu'elle n'est pas éloignée de les transformer en certitude. Ainsi seraient confirmées les premières conclusions de M. Pelliot (1) tendant à situer au Quảng-nam la première capitale du Champa ainsi que ses recherches concernant les îles Culao cham à l'embouchure de la grande rivière des Chams. La grande capitale chame serait à identifier avec la ville de Siṃhapura, nommée plusieurs fois dans les inscriptions (2).

Il n'en reste pas moins possible qu'au cours de la deuxième installation, dans la région, de la capitale sous le nom d'Indrapura, par Indravarman II, celle-ci ait pu être située à Đồng-dương, ainsi qu'en témoignent les stèles qui furent trouvées sur ce site (3). — J. Y. Claeys.

Inspections et reconnaissances en Annam. — Pendant l'année 1928, M. Claeys, Inspecteur du Service archéologique, outre les fouilles de Trà-kiệu, a exécuté plusieurs missions en Annam, au cours desquelles il a examiné divers points archéologiques, signalés antérieurement pour la plupart par notre dévoué correspondant, le Dr Sallet. C'est le détail des résultats de ces tournées qu'il expose, par ordre géographique, du Nord au Sud, dans la note suivante.

A. *Thừa-thiên. Installation de la section chame du Musée Khải-định.* — Par arrêté du 26 décembre 1927, une section des antiquités chames était créée au Musée Khải-định à Huế. Cette section a pour but d'exposer une sélection des pièces représentatives de l'art cham. Déjà, une dizaine de pièces de diverses provenances étaient placées dans le jardin du Musée. Mais la construction d'une nouvelle salle, achevée vers le dernier trimestre de 1928, permit de les mettre à l'abri des intempéries et de les mieux présenter. Un lot important de pièces nouvelles, provenant des fouilles de Trà-kiệu, vint augmenter le nombre des spécimens déjà exposés.

Cet ensemble, groupé dans la travée centrale de la salle construite derrière l'ancien Musée, a été disposé sur des socles de bois foncé, aux lignes droites et simples. Les menus fragments ainsi que les poteries seront placés sur des étagères ou dans des vitrines. La composition des sculptures ainsi présentées est la suivante :

---

(1) *BEFEO.*, IV, p. 198 sqq.
(2) *Id.*, IV, 915.
(3) L. Finot, *Notes d'épigraphie*, *BEFEO.*, IV, p. 83 sqq.

I. *Pièces provenant de l'ancien fonds cham du Musée Khải-định* (1).

A. Liṅga à transformation. Grès gris violacé. Hauteur : 1 m. 08. Larg. à la base : 0 m. 34. Le liṅga a dû porter un attribut, actuellement mutilé ; il repose sur le socle suivant.

B. Pièce en forme de tambour à décor et moulure creuse, base de colonne ou de petit autel. Grès gris violacé. H. 0 m. 20. Diam. 0 m. 55.

C. Makara. La face gauche seulement en est sculptée. Grès gris violacé. H. 0. m. 80. Larg. 0 m. 67. Un petit personnage portant la fleur de lotus sort de la gueule du makara. Facture large et décorative de la meilleure époque.

C bis. Fragments divers, dont un pinacle en forme d'ogive portant des traces de décor. Grès violet. H. 0 m. 45. Larg. 0 m. 36.

D. Personnage provenant de Giam-biều (2). Grès violet très fin. H. 1 m. 28. Tête, bras et jambes brisés, torse nu, seins peu accentués, obésité prononcée, épaules larges et bras forts, brisés au niveau de la partie inférieure de l'omoplate, amorce du cou présentant la trace de trois plis. Sarong retenu par une ceinture nouée sur la face postérieure.

E. Pièce en forme de demi-tambour circulaire, à décor sur doucine renversée, à feuille lotiforme et motif géométrique. Grès violacé. Grand diam. 1 m. 12. H. 0 m. 26. Le centre présente une découpure carrée en mortaise de 0 m. 38 de largeur. La doucine est aplatie et repose sur un cylindre de base de 0 m. 16. Beau motif ayant probablement servi de base à un autel.

F. Motif de décrochement (pilette à ogive). Grès vert. H. 0 m. 90 ; larg 0 m. 52. Le motif fait saillie sur un fond de faible épaisseur et est à peu près carré, sur une première partie moulurée en double doucine. Encadrant le socle de départ du pilastre se trouvent trois motifs de face et deux motifs d'angle en ogive à décor. La partie supérieure s'amortit en demi-tambour circulaire, portant en son centre une mortaise cylindrique, dont la partie supérieure est décorée de feuilles de lotus.

G. Petit animal marchant vers la gauche, en applique et de profil, gajasiṃha ou lion. Traces de collier à grelots. Sculpture assez effacée. Grès gris. H. 0 m. 40. Larg. 0 m. 55.

H. Tête de makara. Face droite seulement. Grès verdâtre. H. 0 m. 80. Larg. 0 m. 70. Symétrique de C.

I. Apsaras. Pièce d'accent à tenon de queue. Grès rose. Classique, portant la fleur de lotus. Tiare à trois étages. H. 0 m. 60. Larg. 0. m. 84. Collier, seins accentués. IXe ou Xe siècle ?

II. *Pièces provenant des fouilles de Trà-kiệu.*

C 57 (3). Statue de divinité, probablement Lakṣmī, provenant de la terrasse supérieure du temple principal. Grès rose friable. H. 0 m. 78. Larg. 0 m. 60

---

(1) Liste des monuments historiques de l'Annam, n° 49 ; cf. *BEFEO.*, XXVI, 575.
(2) Cf. *BEFEO.*, II, p. 105 ; XIX, v, 7-10 ; *BAVH.*, 1915, p. 471-474.
(3) Ces références sont celles de l'Inventaire des fouilles de Trà-kiệu.

environ, avant la mutilation de la cuisse droite. La divinité porte une sorte d'auréole flamboyante en guise de chevet, placée sur une forme en ogive. Elle est coiffée d'une tiare à deux étages ; les oreilles allongées portent des pendentifs en fleurs se retournant sur les épaules. Collier à gros grain central. Torse nu, cou avec trace effacée de plis de beauté, nombril. Les bras sont ornés de bracelets hauts en forme d'ogive ; la main gauche, seule subsistante, porte deux bracelets et tient une fleur de lotus. La divinité porte une ceinture qui doit retenir le sarong, non discernable.

B 38. Eléphant marchant vers la gauche, en haut relief sur un fond, en applique. La tête est de profil ; l'animal est représenté au naturel, sauf l'oreille dont le bord est stylisé. Provient de l'ensemble des animaux qui décoraient la terrasse supérieure du temple principal. Grès rose. H. o m. 53. Larg. o m. 50.

B 51. Eléphant marchant vers la droite. Même origine et mêmes caractéristiques que le précédent. Cependant la tête est de face, la trompe retournée vers le corps. L'animal porte une sorte de diadème en orfèvrerie ; les oreilles vues de face sont stylisées. H. o m. 60. Larg. o m. 48.

110. Torse de garuḍa ailé, mutilé, appliqué à une sorte de chevet. Grès vert. Il gisait sur l'emplacement du point principal à Trà-kiệu, avant le début des fouilles. H. o m. 38. Larg. o m. 36. Le torse, fortement cambré, est nu ; le cou porte plusieurs colliers effacés. Le sarong est noué par une ceinture. Sa bordure se trouve sur le côté droit. Morceau de belle allure, malheureusement très mutilé.

16. Petite tête en about de tenon de queue, mutilée, mais fine. Grès grisâtre. Larg. o m. 30. Haut. o, 21. La tête est légèrement tournée vers la droite et devait faire partie d'un personnage sculpté dans la brique [1].

17. Fragment de guerrier, muni d'un bouclier circulaire. Grès rose, assez mutilé. Même origine. H. o m. 43 ; larg. o, 24.

C 63. Tête en haut relief, en applique, sans doute de divinité ; tiare laissant voir la coiffure ; boucles d'oreilles à anneaux. Grès rose ; o m. 23.

C 36. Lion marchant, motif d'applique à tenon de queue. Grès rose. Provenant des terrasses supérieures de la tour principale. Long. o m. 47 ; h. o m. 38. Motif décoratif de la meilleure époque. Le petit animal, dont la tête est très stylisée, marche vers la droite et sa tête se retourne en arrière, tandis que la queue complète la forme rectangulaire décorative de l'ensemble.

B 15. Makara pièce d'accent, avec personnage sortant de la gueule et tenant la fleur de lotus. Grès jaune. Origine : Nord de la terrasse principale. H. o m. 68 ; l. o m. 84. La face gauche du makara est à peine ébauchée.

249. Grosse tête de lion ricanant, de profil, tournée vers la gauche. Grès rose. L. o m. 77 ; h. o m. 55. Provenant de la face Ouest de la terrasse principale, où ce motif aurait orné le couronnement d'une tour secondaire. Facture d'un parti très décoratif.

41. Petite cuve à ablutions portant encore la trace d'un liṅga cylindrique au centre d'une petite cuve carrée. Le bec et son canal sont en bon état. Grès gris.

---

(1) C'est un exemple fréquent dans le décor des tours chames à Mĩ-sơn et à Đồng-dương. Un personnage est sculpté en bas relief dans la brique, mais sa tête correspond à un parpaing de grès occupant la masse de plusieurs briques dans l'appareil et dont la matière a permis plus de finesse dans la sculpture.

H. o m. 10 ; l. o m. 39 ; l. o m. 52. Provient d'une maison annamite à Trà-kiệu-trung, où elle servait aux usages ménagers.

B 49. Lion dansant, tourné vers la gauche. Haut-relief. Grès rose. H. o m. 87 ; larg. o m. 70. Ces lions ornaient la terrasse principale de l'emplacement religieux de Trà-kiệu. Tournés vers la droite et vers la gauche, cabrés, une jambe levée et les pattes de devant dressées comme en position d'attaque, ils présentent une forme de stylisation particulière aux sculpteurs chams. La face est grimaçante et les yeux sont ornés de motifs à contre-courbes.

5. Même motif que le précédent, mêmes caractéristiques, d'un esprit décoratif moins accentué. H. o m. 70 ; larg. o m. 30.

22. Danseur. Même origine et même destination que les lions précédents. La jambe droite est levée, la tête porte une tiare. Les oreilles allongées sont ornées de longues boucles à anneaux. Sarong à revers et banderole ondulant sur le fond. H. o m. 75 ; larg. o m. 29.

(340) B 3. Danseur, même motif que le précédent, tourné vers la gauche. H. o m. 75 ; larg. o m. 27.

Quelques échantillons de poteries, abouts de tuiles à décor chinois, etc., ont été joints aux pièces exposées au Musée Khải-định.

Il existait au Musée, indépendamment de ces pièces et sous vitrine, quelques menus fragments sculptés provenant de dons ou d'achats.

B. *Quảng-nam. Inventaire des monuments chams de l'Annam. Inspections et additions.* — *a*) Le point cham de Nam-ô signalé dans *BEFEO.*, XXIII, 274, se trouve en réalité sur le territoire du village de Xuân-thiều 春 紹, canton de Bình-thái 平 泰. Dans la partie moyenne d'un monticule qui s'étend depuis le territoire de Hoà-ô jusqu'à la rade et en son centre se trouve un très vaste emplacement, non classé, caché dans une brousse épaisse faite de taillis impénétrable, sans défrichement. Les Annamites y viennent chercher des briques. Nous avons pu reconnaître des traces de murs et même le plan carré d'une tour. Une pierre de seuil paraît encore en place, vers l'Est de la tour.

b) Sur le bord de la route qui joint Tourane à la route coloniale vers le Sud se voient deux pierres chames, probablement des bases de colonnes. Ce point se trouve sur le territoire du village de Hoà-quê 化 閨, hameau de Hội-vân 會 雲, canton de Bình-thái 平 泰. Elles étaient apportées de Phong-lệ 豐 麗 au Musée de Tourane et les bœufs ne purent, paraît-il, aller plus loin. Lorsqu'elles eurent été déposées, un culte fut organisé par les Annamites du voisinage et leur est depuis régulièrement rendu. Un abri en paillote leur fut construit. Elles sont appelées Ông đá et sont considérées comme sacrées. Les pots à chaux et les débris de foyers s'accumulent sur elles. Elles ne sont pas classées. Dimensions de chaque pierre : o m. 62 × o, 62 × o, 25.

c) Un peu plus vers le Sud, à environ un kilomètre à l'Est de la route mandarine, sur le territoire du hameau de Nghĩa-hoà, se trouve l'emplacement, qui paraît assez important, de Hoà-quê 化 閨 (1). Il y a là quelques pierres travaillées, de seuil et de

(1) *BEFEO.*, XXIII, 273.

soubassement, de nombreuses briques éparses, etc. Inscrit sur la liste de l'Annam sous le n° 99 et sous le nom de Hoà-an 和安 avec la désignation suivante : « Sculptures chames dans un pagodon ». En réalité, l'emplacement paraît considérable, si on en juge par son ensemble recouvert de nombreuses briques éparses.

d) Sur le territoire du même canton, au village de Cẩm-lệ-bắc 錦荔北, immédiatement avant le pont et à l'Ouest de la route se trouve un *miếu* qui présente à l'entrée une pièce parallélépipédique portant une inscription en caractères chinois sur les deux faces libres. De plus, des traces très nettes de monuments chams se relèvent en ce point où se rencontrent de nombreuses briques chames réemployées dans la construction des monuments annamites, ainsi qu'une pierre de soubassement au décor géométrique. Cette station n'est pas classée.

Sur le même territoire et sur l'ancien chemin du bac sont deux pierres de bornage reprises sur d'anciens grès chams. Ces deux pierres sont honorées en qualité de génies (1).

e) Canton de Thanh-quít 青橘, village de Quá-giảng 過澗, au kilomètre 117 et contre la route coloniale, un *miếu* dit de Trọng-lương, qui se trouve devant un *lò gạch* et où se rencontrent de nombreux débris de briques chames. Point non classé.

f) Même canton, station de Bồ-mưng 蒲椚, occupée par la pagode de Minh-giác-tự. Cet emplacement ne semblait être connu que par la stèle trouvée dans un *lò gạch*, derrière le pagodon de Thầy-gian (2). Derrière la pagode de Minh-giác-tự, il y a un *lò gạch* ; des vestiges, briques et pierres éparses ou groupées, l'entourent. La plupart ont servi à la construction des édifices annamites voisins. Sur une sorte d'autel, sous le porche de la pagode, se trouve une tête chame mutilée, en grès gris. Aucun attribut ne la caractérise ; sa chevelure lui forme une sorte de coiffe assez fruste faite de tresses horizontales ; sa hauteur est de 0 m. 19. Elle ne présente pas grand intérêt. Ce site n'est pas porté sur les listes et n'est pas classé.

g) Ville de Faifo. Dans le village de Cẩm-phô 錦鋪 se trouve le tombeau dit d'un descendant de Confucius, autrefois très en honneur auprès des villages de Faifo et des congrégations chinoises. Mais actuellement il n'est plus entretenu, ni même respecté, l'esprit du grand philosophe étant trop monarchique aux yeux de la Jeune Chine, d'après l'explication que nous en a donnée sur place un jeune lettré.

h) Dans le temple des Bà Mụ, vulgairement appelé pagode de la Maternité, existe une cuve à ablutions, encastrée dans le sol devant l'autel, dans l'axe du temple du Sud, et qui n'avait pas encore été identifiée. Le bec, supprimé, se laisse cependant deviner par les courbes d'amorce. Le relief du rebord est très atténué. Au centre se trouve une sorte de mortaise en forme d'ellipse en plan.

i) Hương-quê, canton de Xuân-phú 春富, huyện de Quê-sơn 桂山, classé et inscrit sous le n° 78, décrit dans *IC.*, II, 584. La cuve à ablutions et le tympan d'une part, le Nandin d'autre part, se trouvent dans deux *miếu* à

---

(1) Dr Sallet, *Souvenirs chams dans le folk-lore et les croyances annamites du Quảng-nam* (*BAVH.*, 1923, p 201).

(2) *IC.*, I, p. 316.

l'Est et à l'Ouest d'un petit pagodon où il n'y a rien de cham. Ces trois *miếu* s'ouvrent sur la face latérale Nord de la cour d'une pagode située à l'Est. La cuve à ablutions nous a semblé être plutôt une base de colonne ou d'autel renversée; son décor à feuilles de lotus stylisées rappelle celui de la base circulaire qui contient la cuve à ablutions de Trà-kiệu placée devant le Musée de Tourane. Son diamètre est de o m. 88, elle a o m. 35 d'épaisseur.

Le tympan est grossièrement peint: les corps en rose clair, les vêtements en bleu pâle et le fond en rouge. A sa gauche, se trouve un socle de statue sur lequel se voient encore les pieds, brisés à la cheville, ainsi que la trace de deux montants cylindriques qui devaient sans doute soutenir les avant-bras. Trois fragments de ces montants ou des bras gisent à côté de ce socle, qui a o m. 30 × 0, 30 × 0, 19. La tête et le buste de cette statue sont au Musée de Tourane, placés dans une vitrine sous la cote 11, 1 (1).

Le Nandin est intact dans son *miếu*. Il a 1 m. 80 de long. Il est placé sur une pierre rectangulaire de 1 m. 15 sur o m. 80, qui paraît évidée, comme le serait une cuve à ablutions. Devant lui se trouve une pierre carrée d'origine chame, de o m. 80 × 0,80.

Devant le pagodon de Trần, à un kilomètre au Nord-Ouest de cette colline, se trouve une pierre circulaire chame ayant un décor en forme de feuille de lotus, de o m. 60 de diamètre. Les pierres de seuil paraissent être aussi d'origine chame.

j) Village de Trà-long 茶龍 (hameau de Trà-thượng), canton de An-thái 安泰, phủ de Thăng-bình 升平, au km. 153,800 environ, se trouvent quelques vestiges dans un bosquet, parmi lesquels: 1° un makara avec personnage, 2° un bas-relief représentant un personnage non identifié assis sur un autre personnage couché, et 3° un orant de type ordinaire. La seconde pièce est d'un caractère très particulier qui nous paraît assez exceptionnel. Ce site n'est pas classé et n'est pas porté sur l'inventaire.

k) A Hà-lam 荷藍, canton de Chu-đức 周德, même phủ, nous constatons le bon état de conservation du liṅga placé sur une cuve inscrite qui porte le n° 77 de la liste des monuments de l'Annam (2).

l) Village de Chiên-đàng 旃檀, huyện de Hà-đông 河東. Trois tours classées sous le n° 65 ainsi qu'une inscription écornée et renversée. Avant d'arriver au massif d'arbres très touffus qui entourent ces monuments, on laisse à l'Ouest de la route, à quelques décamètres, deux beaux gajasiṃhas qui ne sont pas portés sur la liste des monuments. L'un d'eux s'enfonce dans la rizière. De l'autre côté de la route les traces de ce qui paraît être une ancienne voie chame sont encore visibles (3).

C. *Bình-định. Inventaire des pièces déposées à la Résidence de Qui-nhơn.* — Ces pièces sont portées sur les listes de l'arrêté de classement sous le n° 140 et sous le titre « Sculptures diverses à la Résidence »; la référence donnée est le t. I de l'*Inventaire des monuments čams de l'Annam*, p. 142; mais depuis l'impression de l'*Inventaire* plusieurs changements ont eu lieu, soit par apports nouveaux sans certitude d'origine, soit par raison d'envoi de certaines pièces aux différents musées. Dans la nomenclature

---

(1) H. Parmentier, *Les sculptures chames au Musée de Tourane*, pl. XXVII.
(2) *IC.*, I, p. 283; Cœ. C. 65.
(3) *IC.*, I, p. 269; Cœ. C. 64.

qui suit nous nous efforcerons de spécifier les pièces déjà portées à l'*Inventaire*. Elles sont groupées autour d'un kiosque, à proximité et au Sud-Ouest de l'hôtel du Résident, sauf deux pierres d'angle qui sont enterrées sous les ailes du perron de la façade Nord de l'hôtel. Notre nomenclature est faite en tournant autour du kiosque dans le sens des aiguilles d'une montre.

1° Un peu en retrait, surmonté d'une petite pièce d'artillerie, un fragment de sculpture à gros décor, motif représentant probablement la partie supérieure d'une grosse tête de garuḍa ou de lion cabré. Cube dont les faces d'un angle sont sculptées. Grès bleu. 0 m. 65 × 0, 65 × 0, 40. Nous n'avons pas retrouvé sa description dans l'*Inventaire*.

2° Angle rentrant en grès gris, portant une mouluration à décor fin, compartimentée, décorée de feuilles de rinceaux sur une double doucine. 0 m. 89 × 0, 51 × 0, 40 (P ou Z de l'*Inventaire*).

3° Fragment d'une belle base circulaire de grand rayon. Décor très fin, mais pièce mutilée. Grès gris. 0 m. 90 × 0, 55 × 0, 53. Probablement J, K ou L. Cette pièce proviendrait de Hưng-thạnh.

4° Pierre moulurée à décor d'assez grande échelle en grès gris, 0 m. 95 × 0, 50 × 0, 53.

5° Pièce d'angle en forme d'acrotère avec queue, représentant probablement une tête de nāga, d'assez mauvaise facture. Une face seulement de l'angle est sculptée. Il n'est pas question de motif représentant un nāga sur les pièces de l'*Inventaire*.

6° Bloc à décor formant un angle rentrant et un angle saillant, probablement le décrochement d'une base. Décor cham de facture assez fruste et de dessin irrégulier, ne correspondant pas comme art aux pièces 2 et 3. Grès gris. 0 m. 83 × 0, 64 × 0, 45. Peut-être Z de l'*Inventaire*.

7° Angle rentrant avec décor, semblable à celui des pièces 2 et 3. Grès gris. 0 m. 75 × 0, 50 × 0, 37.

8° Angle rentrant avec décor, semblable à une petite mortaise circulaire. 0 m. 55 × 0, 63 × 0, 41.

9° Bloc portant sur sa face antérieure une bande décorée de danseuses, haute de 0 m. 23. Six personnages dans des poses semblables : talons rassemblés, genoux écartés, déhanchés sur la gauche, main gauche contre la poitrine, coude écarté, main droite levée. Bracelets de chevilles et d'avant-bras, coiffure indistincte, sculpture généralement assez fruste et maladroite, en très bas relief. Mortaises circulaires sur la face supérieure. Dimensions du bloc : 0 m. 65 × 0, 93 × 0, 36 ; certainement la pièce décrite en O dans l'*Inventaire* [1].

10° Angle rentrant et saillant comme 6 ; mortaises circulaires, 1 m. 17 × 0, 43 × 0, 35.

Voilà pour les pièces placées sur le sol. Sur celles-ci, sont posées cinq images, en bas relief assez accentué, toutes adossées à un tympan ogival ; les trois premières sont nettement détachées du tympan ; la quatrième est travaillée en creux, en cuvette, dans son bloc ; quant à la cinquième, elle est tellement fruste que nous n'en ferons état que pour mémoire.

---

[1] Cf. *IC.*, II, p. 388, fig. 70.

Ce sont des représentations de ṛṣis accroupis à l'indienne, vêtus d'un sampot à devantier et coiffés d'une mitre cylindro-conique à diadème. Ils portent en guise de boucles d'oreilles un disque percé par où passe le filet du lobe. Aucune de ces pièces n'est portée à l'inventaire des pièces de Qui-nhơn, mais nous les retrouvons dans la description des sculptures déposées à la citadelle de Bình-định sous les n°s 16, 21, 22 et 23, aux pages 174 et 175, et au Musée de Tourane où elles sont entrées en 1918 sous les cotes 44, 13 et 44, 14 (1). Celles-ci doivent donc être le reliquat, jugé insuffisamment intéressant, des pièces apportées de Bình-định et destinées au Musée de Tourane.

Voici la description de ces pièces, dont une au moins a été récemment victime d'un ciseau plus naïf que sacrilège.

11° L'ascète est placé avec le n° 12 sur le bloc n° 6. Ses mains sont jointes sur la poitrine dans l'attitude de l'adoration ; pas de collier ni de bracelets de bras. La jambe gauche est placée sur la jambe droite en *vîrâsana*. Le devantier retombe sur les jambes. Ses moustaches sont frisées et sa barbe pointue, le mukuṭa orné et décoré. Dessin et sculpture d'une facture peu habile, patine générale normale. H. 0 m. 48 ; long. 0 m. 30 ; prof. 0 m. 17.

12° Ressemblant à 11, main droite dans l'attitude de l'*abhaya*, position en *padmâsana*, bracelets hauts et bas aux bras et large collier retombant sur le ventre ; la sculpture en est aussi maladroite que celle de la pièce précédente, mais a été, pour le moins, reprise il n'y a pas longtemps. Ce motif est sérieusement retouché : les creux, les contours sont d'une taille toute fraîche. On semble avoir suivi au ciseau les creux existants et avoir sévèrement nettoyé tout le bloc. La maladresse elle-même de ces retouches écarte l'idée d'un faux de toutes pièces qui aurait nécessité une habileté de copie bien supérieure à la facture des reprises visibles. On a seulement voulu donner à la pièce un aspect de « neuf » dans le même esprit dont les Annamites font preuve quotidiennement en ravivant leurs images de pagodes. H. 0 m. 54 ; long. 0 m. 40 ; prof. 0 m. 20.

13° Même forme générale que 12, mais les genoux sont levés ; le mukuṭa est brisé ; traits et mains comme 12, mais ces dernières sont mutilées, ainsi que l'objet non reconnaissable qu'elles tenaient. La patine en paraît ancienne. H. 0 m. 52 ; long. 0 m. 36 ; prof. 0 m. 20.

14° Ṛṣi plus petit que le n° 13, les mains dans l'attitude de l'adoration. Facture générale extrêmement fruste. H. 0 m. 40.

15° D'une facture enfantine ; même motif que les précédents, mais dont la naïveté décourage toute description. H. 0 m. 41.

Ajoutons, pour mémoire, 16 et 17, les deux pièces enterrées aux deux bouts du perron de la face Nord de l'hôtel de la Résidence, probablement des angles rentrants à décor, à ce qu'il en paraît à la surface du sol.

En résumé, les bases sculptées sont d'une facture inégale, mais d'un intérêt certain. Elles n'appartiennent pas toutes au même monument. Les bas-reliefs représentant les ascètes sont d'un art tout à fait décadent ; leur authenticité est probable

---

(1) *BEFEO.*, XIX, III p. 99.

cependant, car elles paraissent anciennes, sauf le nº 12, dont la taille est fraîche et qui a été travaillé récemment. Ils sont à rapprocher des motifs qui ornent les tympans des fausses portes et fausses niches de la tour principale de Pō Klauṅ Garai [1].

Citadelle de Bình-định. — Les murailles de la citadelle de Bình-định ne s'ouvrent que par l'Est, l'Ouest et le Sud ; cette dernière porte est la Porte royale. Quelques fragments informes de pierres éparses, aux environs de la porte de l'Ouest et contre un arbre sacré dans l'avenue Est-Ouest peuvent avoir une origine chame ; aucun morceau ne porte de sculpture ou d'inscription. A moins de 100 mètres au Nord-Est de la porte de l'Ouest est un *miếu* dans lequel sont utilisées comme bancs (deux dans la cour, une à l'extérieur) trois pièces d'origine certainement chame, piédroits ou linteaux, mais ne portant ni sculpture ni inscription.

Immédiatement contre la Porte royale est un bloc à demi enfoui, mesurant environ 0 m. 40 au cube, qui porte la trace d'un décor circulaire de facture chame décadente. Des débris de pierres dans les environs, contre les glacis et revers intérieurs de la levée de terre, prouvent qu'il y a eu là en effet des pierres chames. Ce bloc se trouve sur le chemin de ronde, côté Est de la porte. Le cadre de celle-ci, que M. Parmentier donne comme étant la copie d'un fragment de décor cham qui lui serait incorporé, a perdu cette apparence et n'a plus rien de cham. Il a été restauré et repeint grossièrement il n'y a pas longtemps. Le dessin du décor nous a semblé purement annamite [2].

Cure de Kim-châu 金州, canton de Nhơn-ngãi 仁義. — Deux pièces, apportées de Khánh-lễ et conservées à la cure de Kim-châu par les soins du P. Labiausse, avaient été signalées à l'Ecole par le Dr Sallet et examinées par M. Finot en mars 1928. L'une est une sorte de chapiteau décoré de reliefs en ogives portant gravés quelques caractères chams et qui paraît avoir été creusé ultérieurement pour servir de mortier, l'autre est une frise décorée de rinceaux. Elles ont été immédiatement envoyées par nos soins au Musée de Tourane.

Emplacement de Khánh-lễ 慶禮, canton de An-nghĩa 安義 [3]. — Cet emplacement où le P. Labiausse a eu l'obligeance de nous conduire, a déjà donné différentes pièces, dont un lion dressé décrit par M. Parmentier et qui est placé dans un *miếu* à quelques centaines de mètres plus au Sud et contre la route de Mĩ-thạnh. Les yeux, le nez, la gueule, les oreilles du lion ont été restaurés récemment en ciment dans l'esprit de la sculpture originale ; l'ensemble est en bon état, et l'éléphant minuscule est d'une facture particulièrement belle. La tête du Nandin se trouve posée à la gauche du lion dans le *miếu* : elle porte un tenon de queue derrière la bosse du col ; deux traces de jeunes cornes existent devant les oreilles ; la sculpture générale en est

---

(1) *IC.*, I, p. 88 ; II, p. 285.
(2) *IC.*, I, p. 172 ; II, p. 579.
(3) Cf. *IC.*, t. I, p. 172, t. II, p. 579 ; *BEFEO.*, VII, p. 145. Liste des monuments historiques de l'Annam, nº 127.

assez molle (cette pièce n'est pas signalée dans les descriptions de l'*Inventaire*).

L'emplacement de Khánh-lễ se présente ainsi : deux monticules peu élevés, couverts inégalement de broussailles, sont situés à 100 mètres environ au Sud de l'ancienne route de Kontum, 3 kilomètres après la Mission catholique de Kim-châu (canton de An-nghĩa). Ces monticules sont entourés de tombes au Nord et séparés des propriétés voisines par de fortes haies de bambous et de broussailles. L'emplacement est nettement marqué, quoique recouvert par une végétation inculte. Les briques éparses sur le terrain, la forme caractéristique du point cham, son étendue et les menus fragments, nombreux aux alentours, prouvent que le site devait être assez important. Nous avons fait quelques fouilles de recherche sur l'emplacement qui nous paraissait abriter des vestiges.

Quatre tranchées, larges de 0 m. 80, d'une profondeur variant de 0 m. 75 à 2 m., avec épis les recoupant à angle droit et développant, au total, près de 75 mètres, ont été faites. Elles ont donné des quantités de briques et de fragments de briques éboulées et en désordre dans un terrain assez compact. Une seule trace de mur ou de construction intacte a été trouvée et contournée. Ses dimensions sont de 1 m. 20 de long sur 0 m. 80 de large. Les briques qui la composent ont 0 m. 06 × 0, 19 × 0, 38 ; elles sont d'excellente fabrication, homogène et régulière. Aucune pierre n'a été trouvée, sculptée ou non. Ni vases, ni sapèques. Plusieurs fragments de briques sculptées ou de pièces décoratives en terre cuite ont été mises au jour ; quelques briques ou tenons de pièces d'accent portent des caractères chams.

La facture de ces sculptures sur briques semble prouver que les artisans chams avaient là une grande habitude de ce genre de travail. A l'époque où ce groupe fut construit, la terre cuite remplace la pierre chaque fois qu'il y avait possibilité de traiter le décor de cette manière. Les constructions paraissent, d'autre part, avoir été bouleversées assez profondément, ce qui fait que nous n'avons pas rencontré de traces précises de monuments et que nous n'avons pu reconnaître leur plan. La dispersion des pierres sculptées indique les fouilles répétées des Annamites, ce qui nous a été confirmé par les habitants du village. Les plus âgés parmi ceux-ci prétendent d'autre part qu'une grande tour existait il y a encore un demi-siècle et qu'elle s'est écroulée dans la direction de l'Est en causant quelques dégâts aux habitations indigènes et en projetant des débris fort loin dans cette direction.

Voici la nomenclature des briques et poteries sculptées extraites des fouilles dont nous avons fait transporter plusieurs exemplaires, parmi les mieux conservés, au Musée de Tourane (pl. XXV, A).

1° Sorte d'oiseau, oie ou cygne, probablement un haṃsa [1] ; le corps, au naturel, est placé de profil ; les ailes sont stylisées et ouvertes, la tête de l'animal manque. H. 0 m. 40.

---

[1] A rapprocher, car il leur ressemble beaucoup, des métopes de la tour principale de Pô Nagar de Nhatrang. Cf. *IC.*, t. I, p. 17.



A



B

A. Khánh-lễ (Bình-định). Pièces trouvées au cours des fouilles (cf. p. 602).
B. Cheo Reo. Sanctuaire de Yaň Mum (cf. p. 604).

2° Même motif dans une attitude plus rigide que le précédent, ayant conservé une partie de son cou. Sur le corps, des plumes en forme d'écailles ont été tracées au couteau. Ces deux pièces ont été trouvées à une profondeur de 0 m. 90 environ. H. 0 m. 40.

3° Une sorte de couronnement en ogive à corps de feuilles, bordé, d'un décor lancéolé. H. 0 m. 37.

4° Motif semblable au précédent, à deux corps de feuilles et bordure plus petite. H. 0 m. 22.

5° Une pointe d'amortissement en forme d'ogive, à quatre faces. H. 0 m. 13.

6° Deux petits pilastres sur une plaque avec des entrepilastres supportant une ogive lancéolée brisée. H. 0 m. 32.

7° Une tête de garuḍa très stylisée, à décor lancéolé compliqué. H. 0 m. 34.

8° Une petite tête dans un tympan ogival, naïve d'exécution, coiffée d'un mukuṭa simple et en pointe ogivale. H. 0 m. 16.

9° Une pièce d'accent à fleurons de 0 m. 38 et plusieurs briques ou queues de pièces d'accent portant des caractères chams. Ces pièces ont été envoyées au Musée de Tourane où elles sont actuellement déposées.

Les fouilles sommaires exécutées en ce point semblent prouver qu'il n'existe pas, en surface tout au moins, de fondations intactes de monument.

Kontum. — D'après les points antérieurement reconnus au Kontum et d'après les renseignements acquis au cours de notre mission, on peut conclure que les Chams s'étaient installés dans les régions suivantes :

1° en amont du Sông Đà Rang, aux environs de son affluent, le Sông Ba, et probablement le long de cette rivière jusqu'à An-khê ;

2° dans la région de Plei Wao, qui se trouve exactement sur la ligne de partage des eaux entre l'Ayoun, qui rejoint le Sông Ba à Cheo Reo pour se déverser dans la mer du Champa, et le Dak Motœng, sur le versant du Mékong ;

3° aux environs de la ville actuelle de Kontum, au point où cette rivière de Motœng se déverse dans le Krong Bao.

Leurs établissements étaient donc à proximité des rivières et aux points stratégiques commandant les accès aux plateaux.

De l'inspection détaillée que nous avons faite il ressort les renseignements suivants :

Région de Cheo Reo. Sanctuaire de Yaň Mum (1). — N° 148 de la liste des monuments de l'Annam. (A 400 m. Ouest environ de la route locale 153. Chemin d'accès au km. 30 + 80, à partir de la route 14.)

Le monument est édifié sur une terrasse rectangulaire en limonite, avec profil mouluré de 1 m. 50 de haut environ à l'origine. Elle mesure en plan 22 m. 25 sur 10 m. 10

(1) Nous tenons à signaler ici l'entretien parfait de ces vestiges, dû à M. Nicolle, chef du poste de garde indigène, et à le remercier également des indications qu'il nous a permis d'obtenir dans la région.

à l'Est où subsistent les traces d'un perron. A côté de ce perron, vers le Nord, est une sorte de large table de grès sur soubassement en limonite. Sur la partie Ouest de cette terrasse se trouvent les restes de la tour qui est presque complètement écroulée. Elle forme un « tas de briques » de 2 m. à 2 m. 50 environ. Cependant sur la face Sud, se voit un décrochement de « fausse porte » (pl. XXV, B).

Un débroussaillement complet a dégagé, à la surface de la terrasse et à l'Est de la tour, devant son vestibule, quatre pierres formant un carré de 2 m. 50 environ de côté, portant chacune une mortaise cylindrique. Ces pierres devaient constituer les dés de soutien d'un édifice en bois dont les poteaux s'engageaient dans les mortaises.

C'est de ce point que statues et dvarapālas de grès vernissé ont été enlevés et envoyés aux Musées de Tourane et de Hanoi. Cependant, aucune fouille ne paraît avoir été faite. Elle donnerait probablement des résultats appreciables.

L'emplacement suivant devait être une dépendance de Yañ Mum ou de Drañ Lai, car il se trouve placé à peu près au centre d'une ligne qui joindrait ces deux monuments. C'est une sorte de bassin rectangulaire, orienté correctement, de 3 m. 00 sur 3 m. 50 de côté. Ses bords construits en limonite affleurent le niveau du sol actuel. La fouille a dégagé 50 cm. de profondeur à l'intérieur. Les angles sont marqués, à l'intérieur, par des sortes de bornes épannelées en granit (il en subsiste trois). Dans les environs se rencontrent des briques éparses. Cet emplacement se trouve dans la trouée, pratiquée pour la ligne télégraphique, à 80 mètres au Nord-Ouest du chemin qui conduit à Yañ Mum.

Sanctuaire de Drañ Lai. N° 149 de la Liste (sur le bord de la route 153, au km. 52 + 800). Déjà, en 1904, Odend'hal signalait qu'il n'existait plus qu'un soubassement en latérite de 25 mètres environ et un mince amas de briques. Actuellement les briques ont entièrement disparu et les vestiges de latérite se distinguent à peine. Les briques auraient servi, paraît-il, à l'édification du soubassement du poste de garde indigène, vers 1908.

Enceinte de Kuê King. — Cette enceinte est située à 500 mètres environ à l'Ouest de la route 153 au niveau du km. 54, au droit de l'embranchement de la future route d'An-khê. C'est une levée de terre en forme de quadrilatère, mesurant 160 mètres à l'Est et à l'Ouest et 220 mètres sur ses autres côtés. A l'intérieur est un second quadrilatère, séparé parfois du premier par un fossé. Ses faces lui sont parallèles et il est en retrait sur lui, par rapport à sa face Est, de 60 mètres. La hauteur de ces levées de terre varie entre 1 et 2 mètres. L'orientation générale est nettement celle des points cardinaux. La face Est des deux enceintes est marquée d'une brèche en son centre.

L'esplanade limitée par la petite enceinte paraît avoir été aplanie et la surface du sol durcie, quoiqu'aucune trace de terrasse en terre à briques ne soit visible. Ni monticule, ni monument n'existent sur cette esplanade. Cependant, à l'angle Nord-Est et sur l'enceinte intérieure, un volumineux tumulus, couvert de nombreux débris de latérite taillée, de grosses briques, pourrait recouvrir les vestiges d'un édifice. On rencontre à l'intérieur, entre les deux enceintes aussi bien que hors de celles-ci, quelques vestiges de briques, de latérite taillée, de granit bleu, des poteries brisées, dont une, que nous avons ramassée, vernie et de couleur céladon.

A l'intérieur et à peu près dans l'axe Est-Ouest de la petite enceinte, à 50 ou 60 mètres

de la face Est, se voit un bloc de granit bleu en forme de chevet de statue ou de stèle. Il mesure 1 m. 32 de haut sur 0 m. 40 × 0, 83 à sa base. Une face a été polie et donne une surface de 1 m. 05 sur 0 m. 80, terminée dans le haut par une ogive très ouverte. La face postérieure est épannelée en contrefort ou pourrait avoir été préparée pour être sculptée. Aucune de ces faces ne porte trace d'inscription.

Entre ce point et la route, à peu près à mi-distance, il y a des briques éparses ou formant une sorte de construction à fleur du sol, à la lisière d'un *rẫy*. Elles permettent de supposer que des recherches et des fouilles dans cette région conduiraient à des trouvailles nouvelles.

Région de Plei Ku. — Les monuments placés sur le territoire du village de Plei Wao, dans la plaine du Kơdơ, sont à 10 kilomètres envion de Plei Ku, sur la route de Qui-nhơn, et à 600 mètres de celle-ci. Nous avons reconnu trois centres de vestiges, placés exactement sur une ligne Est-Ouest et à une distance égale, de 400 mètres au plus l'un de l'autre.

A l'Est, c'est *Bomôñ Yañ* (Liste, n° 150), reconnaissable de loin aux piédroits et au linteau encore dressés formant le cadre de la baie de l'ancienne porte de la tour. Ce linteau doit certainement de n'être pas tombé aux solides mortaises traversant toute l'épaisseur de sa section, qui reçoivent les tenons également importants de la tête des piédroits. Ce mode de construction est assez exceptionnel chez les Chams pour mériter n'être noté.

Les trois pierres d'autel gisent encore renversées sur l'emplacement de la tour, dont le plan est très nettement lisible. Aucune fouille ne semble avoir été pratiquée. C'est de ce point que proviendrait la statue d'un personnage assis dans la position de l'aisance royale, inventoriée sous le n° 5, en 1925, au dépôt de la Résidence de Kontum.

Au centre, *Roñ Yañ*, séparé du premier monument par un ruisseau et à proximité d'une chapelle catholique, constitue l'emplacement d'une tour sur un mamelon plus élevé. Cette tour est entourée d'un mur d'enceinte dont il ne reste que les traces.

La description faite par M. H. Maspero [1] ne correspond malheureusement plus à l'état actuel de ce monument. Toutes les briques constituant les murs de la tour ont été enlevées. Les fragments de piédestal de la cuve à ablutions gisent également sur le terrain. C'est de ce point que proviennent les deux pieds de bronze du dépôt de Kontum.

A l'Ouest, le troisième emplacement n'a pas la valeur des deux premiers. Il est constitué par une série de petits tumuli, facilement appelés tombes par les indigènes, qui doivent provenir de la démolition d'un monument proche, peut-être dissimulé dans la brousse. Il est exactement à l'Ouest des deux précédents, à 400 mètres environ de Roñ Yañ.

Région du col d'An-khê. — Cette région n'a encore rien fourni comme documents archéologiques concernant les Chams. Cependant il est à présumer que lorsque la soumission des tribus moï, actuellement turbulentes, des environs sera chose faite, on trouvera des traces de l'établissement des Chams dans cette contrée. Indépendamment des indications qui nous ont été fournies de différentes sources [2], nous avons trouvé

---

[1] *BEFEO.*, XIX, v, p. 103 sq.

[2] Au sujet desquelles nous tenons à remercier ici M. de Saint-Perron, chef de la Garde indigène de ce poste difficile.

sur une piste en forêt, des tuiles et un fragment de pièce d'accent de facture chame, dont le lieu d'origine ne doit pas être éloigné. Une inscription rupestre que nous n'avons pu reconnaître nous a été de même signalée entre An-khê et Cheo Reo.

Région de Kontum. Kon Klor. — Non porté sur les listes. Cet emplacement, situé à 1 km. au Sud du village de Kon Klor et à 4 km. de Kontum, sur la rive gauche du Krong Bae, est perdu dans la brousse. Son intérêt ne réside guère que dans le point rouge qu'il permet d'indiquer sur la carte du Champa. Il n'y a qu'une vague terrasse avec des fragments de briques, entourée d'un talus circulaire de 15 mètres de diamètre. La cuve à ablutions inscrite, déposée à la Résidence de Kontum, provient de ce point.

Phương-hoà. — Cet emplacement n'a même pas l'intérêt du précédent : les briques sont éparses dans les habitations du village. Il se trouve en face de Kontum, sur la rive gauche du Bae.

Kon Hongo (Phương-qui). — Comme le précédent, cet emplacement, d'ailleurs peu important, n'est pas porté sur les listes. Il se trouve dans la forêt, de l'autre côté de la route 14 par rapport à la chrétienté proche et à 3 ou 400 mètres de celle-ci. La description de M. H. Maspero est toujours conforme à l'état actuel.

Résidence de Kontum. — Dans le jardin de la Résidence de Kontum se trouvent six fragments de piédestaux et deux cuves à ablutions provenant du site de Kon Klor. Une de ces cuves est inscrite [1]. Elle est classée sous le n° 152. Il y avait également deux pièces que nous avons expédiées au Musée de Tourane : *a*) les pieds d'une statue en bronze provenant de Plei Wao, longs de 0 m. 23, nus et caractérisés par leurs doigts égaux [2] ; *b*) un fragment de pierre sculptée, sans doute la base d'une colonnette, non encore inventorié, haut de 0 m. 28 et large de 0 m. 15.

Existence de pétroglyphes au Kontum. — Des pierres gravées de signes d'une famille inconnue nous ayant été signalées, nous avons reconnu les emplacements suivants :

Col de Chu Sé (point signalé par M. Nicolle). Au km. 22 + 500 de la route 153, à 200 mètres au Sud de la route, il y a des blocs ovoïdes irréguliers de granit mesurant 0 m. 60 au maximum. Ces blocs, au nombre d'une quinzaine, sont répartis sur une surface de 100 à 150 mètres carrés (fig. 7). Ils portent tous des gravures en creux,

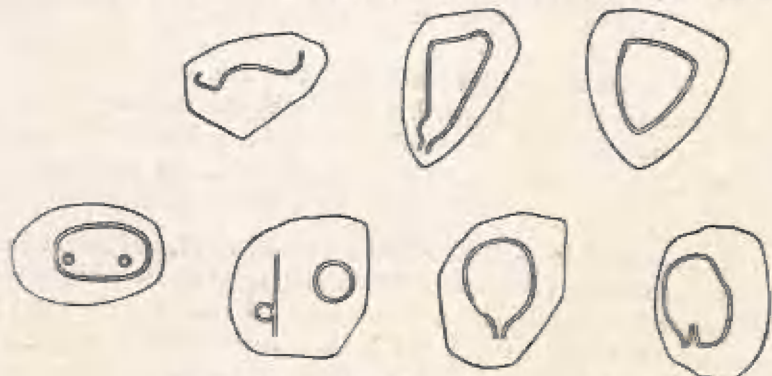


Fig. 7. — Col de Chu-sé. Pierres gravées.

(1) C. Cœ. 167.

(2) *BEFEO.*, XIX, v, p. 105.



A



B

A. Dépôt cham de Tịnh-mĩ (cf. p. 609).

B. Phanrang. Objets servant au culte de Pō Klaun Garai (cf. p. 607).

en forme de gorges d'un cm. environ de diamètre et de profonduer. Ces signes qui occupent généralement toute une surface de la pierre figurent des circonférences, fermées ou non, une circonférence plus petite contre une ligne droite, une sorte d'oméga majuscule, etc. Chaque bloc porte un, rarement deux signes. Il n'y en a pas d'autre exemple dans les environs immédiats.

Pxat Yaṅ Gloṅ, « Tombeau du grand génie », point signalé par le P. Nicolas. A 400 kilomètres environ à l'Ouest de Plei Ya Pla, sur le bord du chemin, en pleine brousse, se trouve une pierre portant des signes de même nature, mais plus complexes que ceux du col de Chu Sé. Ceux-ci évoquent vaguement l'idée d'un plan avec villages et chemins indiqués par de petits cercles et par des courbes molles. Cette pierre, qui est plate, mesure 1 m. × 1 m. 20, et un second fragment, probablement détaché d'elle, situé à proximité, porte aussi des signes. Non loin, des blocs épars de même nature sont exempts de toute trace de gravure. Il est utile de noter que, d'après les missionnaires et les colons vivant depuis longtemps dans le pays, les Moï ne se sont jamais livrés à des travaux semblables.

M. Maulini, ancien chef de poste de Dakto, nous a remis deux haches de pierre taillée qu'il a trouvées dans la rivière Poko à Dakto, à 20 km. à l'Ouest de Dakto Des haches de bronze auraient été également trouvées, mais les Sedang sont très jaloux de ces objets qui constituent pour eux de précieux fétiches.

E. *Khánh-hoà, Nha-trang.* — Les travaux de Pô Nagar ont porté principalement sur l'ancrage sérieux du cadre de la porte du vestibule de la tour principale. Ce cadre est constitué par deux piédroits inscrits sur lesquels sont posés des dés cubiques en guise de chapiteaux. Sur ces dés, un linteau intact, en grès, supporte le fronton de briques classique, de forme ogivale, orné d'un tympan de grès. Cet ensemble repose sur une assise de briques qui s'écrase sous son poids, malgré les consolidations importantes exécutées en 1907.

Nous avons fait forger et placer, selon la méthode déjà employée par M. Parmentier pour le bâtiment Sud, mais en tenant compte d'un coefficient de sécurité en rapport avec l'importance du soutien envisagé, deux ancres ceinturant sur chaque face chaque piédroit dans sa partie haute, contre le chapiteau, hors des surfaces inscrites, et venant s'épauler contre le décrochement intérieur de la salle du vestibube. Ces ancres ont été solidement rivées aux parois du vestibule, enduites de minium et peintes en gris neutre. Elles assurent la fixation de l'état actuel pendant un nombre d'années suffisant pour attendre les réparations définitives.

F. *Phanrang. Dépôt d'objets cultuels.* — Nous avons pu voir chez le tri huyện cham un dépôt d'objets servant habituellement au culte rendu au mukhaliṅga de la tour de Pô Klauṅ Garai. Ce dépôt ne se trouve pas au siège du huyện, mais à 2 ou 3 kilomètres de là, au village de Phước-đông (en cham: Phan Ka Cha).

Ce dépôt est constitué par une soixantaine d'objets mal entretenus. Ce sont pour la plupart des vases ou des récipients en argent ou en alliage où l'argent domine : bols, grandes boîtes à couvercle, pots à chaux et à bétel, une théière en argent d'origine occidentale, vases à décor dérivé du lotus (pl. XXVI, B). Quelques uns de ces objets sont de belle facture et paraissent anciens.

On peut remarquer parmi ceux-ci : trois boîtes cylindriques, à couvercle, de dimensions croissantes, à décor cham ; le centre du couvercle est orné d'un disque décoré d'un alliage différent où l'or domine ; — une boîte à chaux, à décor lotiforme caractéristique ; — trois ou quatre récipients d'usages divers, décorés de dessins ciselés dans l'esprit des contre-courbes. Il y a en outre trois poignards complètement rouillés à lame en forme de flamme et à manche semblable à celui des kris javanais. Ce dépôt contient enfin tout un lot de défroques et de costumes religieux en état de conservation tout à fait relatif, contenant exceptionnellement quelques bandes brochées de fils d'or dans l'esprit des beaux sampots cambodgiens, qui seraient de fabrication locale et récente.

Ces objets sont réunis dans la « mosquée » (*moqui* en cham) du village, paillote sans aucun caractère spécial, ce groupe de Chams étant composé de Chams Bani.

Le tri huyện cham, auquel nous avons expliqué le but des travaux de l'Ecole Française, a tenu à nous offrir trois livres sur olles et un cahier de textes chams. Ces livres ont été rapportés à Hanoi (1).

Monument de Pô Klauṅ Garai. — La construction annamite, une salle de réunion sans doute, se trouvant devant la porte de la tour principale, à l'Est par conséquent, a été assez fâcheusement refaite, par les Chams de la région, en matériaux solides, briques et tuiles, il n'y a pas longtemps. L'ensemble du groupe se conserve en bon état.

G. *Bình-thuận. Phan-ly cham.* — A 4 kilomètres au Sud de Phanri, se trouve le huyện cham de Phan-ly, à l'angle de la route coloniale et de la route qui conduit à la gare de Sông-mao, distante de 2 kilomètres.

Au cours de notre première visite, en juin, le tri huyện nous a conduit au dépôt royal de Tịnh-mĩ (en cham : Palei Chanar) (2), où on nous montre, sorti d'une caisse et d'une malle sans aucune espèce d'apparat, le dépôt dont la nomenclature est portée sous le n° 178 de la liste des monuments historiques (3), c'est-à-dire : deux tiares royales en or ; trois bonnets (ou plutôt, couvre-chignon) en or (pl. XXVII) ; deux fragments de bracelets en or ; une petite cuvette (abîmée) en argent ; trois paires de boucles d'oreilles en or ; une partie de couronne ou bonnet en passementerie et paillettes. En plus, non inventoriée, une sorte de coupe sans fond en argent. On ne nous a pas montré les lances ; mais nous avons vu les tissus brochés.

Il y a lieu de noter que nous avons vu (en plus, la « coupe » en argent, en moins les « lances ») exclusivement ce qui est porté sur la liste des monuments historiques, n° 178, alors que l'article du *Bulletin* de 1905 de M. Parmentier et du P. E.-M. Durand décrivait un dépôt à Tịnh-mĩ beaucoup plus important, puisqu'il comportait 22 articles

---

(1) Deux de ces ouvrages (EFEO., Mss. chams n°s 44 et 45) sont des collections de légendes dont les héros sont les rois mythiques du Champa. Le troisième (n° 41) est un recueil d'amulettes, avec figures, le quatrième un abrégé d'arithmétique.

(2) Cf. *BEFEO.*, II, p. 280-281 ; et V, p. 1-16.

(3) D'après un nouvel inventaire fait par le Dr Sallet.



A



B

A et *B*. Dépôt cham de Tịnh-mĩ. (Cf. p. 608.)

en or et 8 en argent. Dans cet article (p. 5, n. 1) il est dit que deux sœurs, descendantes d'un roi cham, s'étaient partagé le trésor royal ; « mais la sœur la plus pauvre a laissé en garde à la femme de [l'ex-huyện cham] Hắt Vinh la part du trésor qui lui revenait ». Depuis cette époque (1902), des décès et des successions, donc des partages, ont pu modifier la composition des trésors.

Nous savions déjà, par les Chams enrôlés dans la garde indigène à Tourane depuis le début de 1928, que la dernière princesse chame était morte l'année dernière. Nous avons demandé au tri huyện cham si elle avait eu une descendance et à qui était confiée la garde du trésor que l'on nous montrait. Il nous a alors présenté une jeune fille de 15 à 18 ans, proprement vêtue de blanc, en nous déclarant qu'elle était la fille de la princesse et dernière descendante des anciens gouverneurs (*sic*) chams.

Au cours de notre seconde visite et du séjour de plusieurs jours que nous avons fait dans la région de Phan-ly cham, en décembre, nous avons tenu à revoir en détail le dépôt de Tịnh-mĩ. Celui-ci avait été placé à ce moment dans un coffre imposant, conservé dans une maison en matériaux durables. Cette habitation, construite depuis notre premier séjour dans la région, est occupée par la jeune princesse que nous avons revue.

Après des pourparlers, nous avons eu la bonne fortune de retrouver le complément des pièces vues par M. Parmentier en 1902. Elles étaient placées dans une jarre, enterrée au centre d'une maison voisine habitée par une cousine de la princesse. Avec ces pièces se trouvent plusieurs objets de même nature non encore inventoriés (pl. XXVI, A.) Il y a là 35 à 40 pièces différentes, vases et récipients divers, de meilleure facture et mieux entretenus que ceux du dépôt de Pô Klaun Garai, mais de même esprit et de semblable usage. Dans cette collection nous avons réussi à obtenir la cession de trois belles pièces caractéristiques. Ces trois récipients sont actuellement déposés au Musée de l'Ecole à Hanoi. Leur cession a été faite moyennant la promesse de les exposer au public « en l'honneur des Chams » (pl. XXVIII).

Dans la région, nous avons en outre reconnu les sites chams suivants :

a) Thanh-kiêt (à 10 kilomètres après Phan-ly, direction de Phan-thiêt, à 400 mètres à l'Est de la route). En cham : Ban Ly. Cimetière comprenant huit grands kut en forme de stèle, sommet en accolade, décor en bordure, sans inscription. Ces pierres sont réparties en deux groupes. L'un des kut du premier groupe est dressé sur une cuve à ablutions à profils symétriques portant un décor perlé. Au centre du second groupe de quatre kut est une statue de grès vert, brisée, sur une autre cuve à ablutions, semblable à la première. Cette statue, adossée à un chevet, portait une inscription au dos de la pierre. La statue a été brisée récemment et il ne reste que des fragments de l'écriture. La tête manque ; une épaule et le chevet, à hauteur correspondante, sont en morceaux. Les deux mains, dans la même position, la paume sur les genoux, ont les doigts tournés vers la terre ; les jambes sont engaînées dans le motif décoratif.

b) Mai-lãnh, canton de Tuân-giáo, en cham : Vua Già (à 14 kilomètres sur la route de Phan-thiêt en partant de Phan-ly, à 250 mètres à l'Est de la route). Là, en pleine brousse et dans un abandon absolu, se trouve un groupe de bâtiments ayant en plan la forme d'un T. La petite branche du T est dessinée par trois salles entourées de portiques bas, s'ouvrant vers le Nord-Ouest. Le bâtiment du centre est précédé dans cette direction par deux salles ouvertes sur poteaux énormes, laqués de rouge,

qui forment la grande branche du plan. La forme des extrémités de pièces de croupes, les gargouilles des noues, à l'image de têtes de lion, sont de caractère cham. La construction des trois salles est en briques de fortes dimensions, jointoyées avec un liant composé de mortier de chaux. Les dimensions des briques peuvent laisser supposer qu'elles ont été empruntées à un édifice antérieur. Un mur à décrochements, orné à ses angles de petits piliers simples en guise d'amortissement, entoure le tout. L'ensemble est dans un état de ruine complet. Seules les deux salles, centre et Sud-Ouest, tiennent encore à peu près.

Dans le bâtiment central se trouve une statue de souverain adossée à un chevet. Il est coiffé de la tiare cylindrique ; ses sourcils qui se rejoignent sont en accolade renversée ; les yeux sont dessinés en gravure, les moustaches longues ; il porte une barbiche. Les épaules sont carrées ; il porte un collier avec motif simple ; son torse est nu ; les jambes sont engaînées dans un motif décoratif orné de contre-courbes. Cette statue est sur socle à profils symétriques, sans cuve à ablutions. La sculpture de l'ensemble est caractéristique de la période de décadence. L'ensemble est peint de couleur chair, noir, or et rouge.

Le bâtiment Sud-Ouest contient un personnage féminin. Il est de même esprit, mais placé entre deux stèles sans inscription, en forme de kut. La coiffure est celle de la reine. Ces statues semblent faites pour recevoir les pièces d'orfèvrerie du dépôt de Tịnh-mĩ. Tiares, bonnets, bracelets et boucles d'oreilles paraissent s'adapter exactement à la ronde bosse des statues.

La coiffure de la reine comporte un chignon simple sur le sommet de la tête ; ses traits sont de même facture que ceux du souverain. Le torse est nu, les seins sont normaux et bien faits. La position des mains est aussi la même et les jambes sont également escamotées dans la gaine décorée fort agréablement d'un beau dessin à motif de contre-courbes. Hauteur de la statue : 0 m.73, du socle : 0 m.25. Le chevet est simple et sans ornement. Les kut ont 0 m.70 de haut avec leur socle qui a 0 m.20 environ. Ils sont en accolade vers le haut et s'amincissent légèremennt vers le bas. Leur face antérieure, peinte de la couleur chair des statues, est entourée d'un décor à contre-courbes fort bien conçu et exécuté.

Il est à noter que dans ces sculptures la facture et la composition du décor sont bien supérieures à celles de la représentation des personnages. L'artisan qui les a exécutées tenait plus de l'orfèvre que du sculpteur. Il semble avoir sculpté ses figures en ronde bosse d'après une tradition décadente, sans avoir « vu » un modèle humain, tandis que ses frises et ses bandeaux sont joliment composés et finement exécutés. Dans le même esprit que ces bandeaux, le cadre de la porte du bâtiment central est décoré d'un motif à enroulement et contre-courbes provenant sans aucun doute du même ciseau. Ce détail semble indiquer que cet ensemble architectural serait d'origine chame. La région est habitée par des Chams, assez éloignés cependant.

Il y aurait, paraît-il, dans la forêt, à quelque 8 ou 10 kilomètres de là, un autre lieu de culte du même genre. — J. Y. Claeys.

Cochinchine. — M. J. Bouchot s'est appliqué à rassembler pour le futur musée Blanchard de la Brosse les sculptures khmères ou chames dispersées sur le territoire de la Cochinchine. A Saigon même, il a fait quelques trouvailles : au pied d'un arbre du jardin du Gouvernement général ont été recueillies 11 pièces khmères assez frustes,



A



B

A et B. Vases provenant du dépôt de Tinh-mi. (Musée de Hanoi, I. 23952-23954. Cf. p. 609.)

apsaras d'acrotère fort endommagées par les intempéries ; au Gouvernement local, une série de pièces chames d'origine inconnue, comprenant : 10 apsaras d'acrotère, un lion, un danseur, un trépied en grès gris et un épi de faîtage très orné. Cholon a livré un liṅga, trouvé dans la pagode de Đức-hoà, et une pierre à ablutions qui servait d'affûtoir dans la maison d'un instituteur. De Phnom Ba-thê (Long-xuyên) M. Bouchot a pu rapporter : un linteau, deux liṅgas, un torse en trois morceaux, une main de facture parfaite, appartenant à une statue plus grande que nature. Dans la même province, il a obtenu d'un propriétaire annamite, M. Bùi-hữu-Đạt, le don d'une statue remarquable : c'est un Sūrya en deux morceaux, presque intact. De Sadec ont été ramenées 3 stèles portées sur la liste Cœdès, K. 5, 7, 9, comme déposées à l'inspection de Sadec, mais qui se trouvaient en réalité dans les magasins des Travaux publics, où elles eurent à souffrir. De Bến-tre une quarantaine de figurines bouddhiques d'or ou d'argent en ronde bosse ou en plaquettes, prélevées sur un ensemble de 110, trouvées dans les fondations d'une pagode du canton de Minh-đạo de Mỹ-tho, circonscription de Chợ-gạo, 6 divinités bouddhiques en bronze trouvées dans une rizière. Seules les provinces de Biên-hoà et de Tây-ninh n'ont pu être suffisamment explorées.

M. Bouchot a préparé le dossier de classement de plusieurs monuments : 1° Tombeau de Trương-tấn-Bửu, vice-roi intérimaire de Gia-định (XVIIIe siècle), près Phú-nhuận (Gia-định) ; 2° Tombeau de Phan-thanh-Giảng, vice-roi des six provinces, mort en 1867, à Bến-tre ; 3° Pagode des Mares ; 4° Canons-génies de la maison du Directeur de l'artillerie à Saigon ; 5° Tombeau du maréchal Nguyễn-huỳnh-Đức (province de Tân-an).

Cambodge. — *Aṅkor.* — Le temple de Práḥ Khằn a continué à être le centre de l'activité des travaux de dégagement du groupe d'Aṅkor. La remise en place des géants en bordure de la chaussée traversant la douve devant l'entrée principale Est est terminée. Des raccords ou soutiens en béton armé ont suppléé aux morceaux qui n'ont pu être retrouvés ; malheureusement un assez grand nombre de têtes font défaut. L'alignement des asuras porteurs du nāga (côté Nord) donne une silhouette plus complète que celui des devas au Sud ; en effet, les têtes du nāga que porte un géant polycéphale se dressent à peu près intactes au Nord, tandis que cet élément fait complètement défaut du côté opposé. Il a fallu reprendre le dallage en grès de la chaussée que la végétation avait très fortement disloqué, et combler avec du remblai de terre pris dans les fossés la dépression qui s'était formée à la suite d'un affaissement du sous-sol. Cet affaissement avait d'abord été attribué à la présence d'une canalisation traversant la chaussée et faisant communiquer entre eux les deux bassins, mais aucune trace d'orifice n'ayant été retrouvée de chaque côté du mur, il est à supposer que, comme dans toutes les chaussées de ce genre du groupe d'Aṅkor, l'intérieur était constitué par un massif plein.

On a entrepris le dégagement du gopura lui-même, dont les trois entrées ou passages servant d'accès à l'intérieur du temple étaient masquées par un réseau de lianes et d'arbustes : les soubassements disparaissaient sous une couche de terre sur laquelle des arbres avaient pris racine qu'il a fallu abattre avant d'enlever ce remblai.

On a achevé le dégagement de toute la cour intérieure entre les ailes latérales Sud des enceintes II et III : ce travail a porté principalement sur la terrasse légèrement surélevée au-dessus du sol naturel qui relie les entrées Sud de ces deux enceintes. On a pu remettre quelques fragments de la balustrade en nāga et on a resserré les joints des pierres déplacées par les racines des arbres. On a retrouvé presqu'au ras du sol au Sud de cette terrasse l'énigmatique base de mur en latérite que l'on voit fréquemment longer les soubassements des temples khmèrs, sans qu'une explication satisfaisante puisse en être donnée. Ce dégagement a révélé combien la construction dans cette partie du temple était négligée et grossière : un édicule en latérite vient se relier à l'angle Sud-Est de la galerie II sans aucun soin dans le raccord, et les pierres du soubassement sont restées à l'état d'ébauche, à peine taillées en épannelage ; l'assise supérieure seule est en grès et moulurée.

Devant l'entrée précédée d'un porche qui donne accès à la galerie II Sud, aucun perron n'a été prévu pour franchir les différences de niveaux entre cette galerie et le sol extérieur. On a retrouvé au cours de ce dégagement parmi d'autres débris sculptés une base de statue de personnage assis, tout en albâtre.

A l'intérieur du passage ménagé dans la galerie II Sud, qui était entièrement bloquée par les décombres, pour atteindre la cour centrale n° 1, on a procédé à des étaiements et rebouchages de la voûte ainsi qu'à des consolidations de linteaux brisés. Ensuite on a commencé le dégagement de l'aile Nord du gopura III Est sur sa façade orientale.

Derrière le gopura III Nord, on a procédé au dégagement de la partie Est du petit cloître T, qui érige ses étroites galeries entre ce gopura et l'enceinte II. Ce petit cloître a montré après dégagement les particularités de reprises ou réfections postérieures, si fréquentes dans cet art contemporain de l'époque du Bayon : c'est ainsi que le soubassement extérieur de la galerie Est masquait un premier soubassement intérieur, qui fut bloqué après coup. Il est curieux de noter que ce premier soubassement montrait devant les portes extérieures de la galerie de petits perrons d'accès que le second soubassement bouchait sans les remplacer. D'autre part, la galerie faisant communiquer la tour centrale à l'entrée Est du cloître a été construite postérieurement, puisque ses murs latéraux viennent buter sur des parties décorées des tours axiales. Une partie du mur Nord de cette galerie, totalement écroulé, a pu être remontée. En dégageant le porche en saillie du gopura Est de ce cloître, on a trouvé la statue complète du personnage bossu qui figure si souvent à l'entrée des temples, mais généralement décapité (pl. XXIX, A). La statue de Práḥ Khān, où il se montre avec les ornements royaux, aidera sans doute à son identification.

Le dégagement des abords à l'Est de ce cloître s'est continué par l'édicule très grossier en blocs de réemploi qui prolonge l'entrée orientale. A l'Est de cet édicule, on a retrouvé sous la végétation qui la recouvrait une terrasse dallée se terminant par un perron dont un socle d'échiffre porte encore un lion *in situ*. Cette terrasse et ce perron, très fortement désagrégés par la forêt, sont de construction assez grossière, les murs de soutènement n'étant pas achevés. On a repris une partie du dallage, mais la balustrade en nāga n'a pas présenté suffisamment d'éléments pouvant être utilisés pour être remise en place. Des statues de dvarapalas furent trouvées dans les déblais, mais leur emplacement ancien n'a pu être fixé avec



A



B

Aṅkor. — A. Praḥ Khẵn. Statue trouvée dans le gopura Est du cloître T (cf. p. 612).
B. Temple de l'hôpital. Fronton reconstitué (cf. p. 614).

exactitude. On a trouvé aussi plusieurs fragments décorés de scènes brahmaniques, notamment plusieurs frontons dont les morceaux purent être rapprochés à proximité de l'endroit où ils gisaient.

On a également dégagé une salle longue, toute en latérite, avec bas côtés, au Sud-Est du cloître. Cette salle postérieure au cloître n'a qu'une seule entrée à l'Ouest.

Quelques travaux de consolidation ont complété ce dégagement.

A l'intérieur de l'ancienne ville d'Aṅkor Thom, on a dégagé les deux tours dites Prâsât Suor Prât en bordure et à l'Ouest de la pièce d'eau Ta Set, à l'Est de la grande place centrale. Ces tours en latérite, dont les parements extérieurs des murs sont restés inachevés, ont leur base obstruée du côté Ouest par l'addition d'une terrasse très grossièrement maçonnée, dont le dallage vient couper leurs portes d'entrée au tiers de leur hauteur : ces portes furent murées partiellement à cette occasion et le linteau exhaussé sur deux rallonges en réemploi. La terrasse forme décrochement en saillie sur la place centrale devant chaque tour.

A l'intérieur des Prâsât Suor Prât, l'enlèvement des terres a fait retrouver des statues de Lokeçvara debout, mais incomplètes ; au centre est la trace d'un autel, mais le dallage a été excavé par les déterreurs de trésors. Des poteries et des fragments de céramique furent mis au jour pendant les fouilles.

Le Srâḥ Ta Set, dont la végétation avait fait disparaître les gradins sous une couche d'humus, a été entièrement nettoyé. Enfin, on a entrepris le dégagement de l'importante terrasse bouddhique située à l'Est du Srâḥ Ta Set (n° 480 de l'*IK.*) ; on a déposé, pour les redresser après enlèvement des racines et souches du massif intérieur, les dalles en grès des murets de soutènement des deux vestiges de construction dont la base se voit encore dans la partie Ouest de l'enceinte qui enclôt cette terrasse. Parmi ces pierres, beaucoup sont apparues en réemploi, portant sur leur face cachée des fragments de bas-reliefs ou décors de l'époque classique.

Au Baphuon, on a continué de dégager ce qui reste du mur formant l'enceinte extérieure du monument. Au Sud, cette enceinte se réduit dans l'axe du temple à un mur grossier en latérite retenant, semble-t-il, la levée de terre qui se prolonge assez loin à l'Ouest pour se raccorder à la grande levée de terre parallèle au mur Ouest de l'enceinte du Palais Royal ; on dégage également la base du soubassement III du temple à l'Ouest du perron Sud de tous les blocs qui l'obstruaient et qui provenaient soit de la galerie écroulée du premier étage, soit des pierres rejetées des terrasses supérieures. Parmi ces blocs, on a retrouvé plusieurs débris sculptés qui viennent confirmer l'intérêt que présentent les parties décorées de ce temple ; on a également retrouvé des morceaux d'inscriptions, mais hachurés et rendus illisibles.

Au Nord, l'enceinte extérieure du Baphuon est constituée par un mur de grès bien appareillé, mais dont la partie basse seule subsiste ; devant le perron du temple ce mur s'interrompt, et un sondage a fait retrouver le petit soubassement d'un motif de porte qui s'arase au niveau de la pierre formant seuil : une base de colonnette encore en place et deux perrons très rudimentaires, dont l'un est inachevé, sont tout ce qui reste de cette entrée. Les moulures de base du mur d'enceinte en grès reposant sur un petit socle sont enfermées dans une levée de terre parallèle à celle qui longe au Sud le Baphuon : cette levée de terre forme séparation

entre ce temple et la muraille Sud du Palais royal, mais elle est postérieure à ces deux constructions. Des blocs de latérite viennent bloquer la face Nord du mur d'enceinte du Baphuon et on ne peut guère leur supposer d'autre but que celui de renforcer le mur appelé à soutenir la masse de terre.

On a continué le dégagement de la base encore en place qui se prolonge vers l'Est, probablement jusqu'aux entrées orientales : à une quarantaine de mètres de l'angle Nord-Est du temple, le mur fait un retour à angle droit vers le Sud pour reprendre ensuite sa direction Ouest-Est, sans que rien paraisse motiver ce ressaut.

A l'intérieur du Palais royal, un sondage a fait découvrir près du mur d'enceinte Sud et entre les deux pavillons d'entrée de cette face des amas de blocs taillés, disposés en une sorte de dallage et que recouvraient de nombreuses briques : la présence de ces pierres, dont le niveau indique une basse époque, est difficile à expliquer. Parmi quelques blocs en grès sculpté appartenant à l'époque classique, on a trouvé un nāga d'about de balustrade datant de l'époque du Bayon.

Les travaux d'entretien ont porté à tour de rôle sur les divers monuments du groupe d'Aṅkor.

Un temple un peu en dehors des voies d'accès habituelles, le Prāsàt Bantãy Thom (nº 520 de l'*IK.*), a été nettoyé de la végétation qui en avait recouvert les différentes parties. Cela a permis de reconnaître sur les frontons des scènes intéressantes au point de vue iconographique. Le même travail exécuté au « Temple de l'hôpital » (pl. XXX) a ramené au jour les fragments d'un fronton représentant Lokeçvara (pl. XXIX, B), ce qui constraste singulièrement avec le fait que l'édit des hôpitaux place la fondation sous l'invocation du Bhaiṣajyaguru et de ses deux assistants, sans faire mention de Lokeçvara.

L'enlèvement du *lục-bình* dans les fossés d'Aṅkor Vat s'est continué au Nord et au Sud des murs d'enceinte.

Une équipe de gardiennage, composée de six gardes indigènes sous la direction d'un gendarme faisant fonction de gardien chef, a été répartie entre les principaux monuments du groupe d'Aṅkor pour surveiller les touristes, dont le nombre s'est très fortement augmenté cette année. Quelques cas de vols de pierres sculptées et des délits d'inscriptions de noms sur les murs des temples ont été ainsi signalés et ont donné lieu à des poursuites devant les tribunaux pour les premiers et à des condamnations à une amende pour les seconds.

— Le Musée Albert Sarraut de Phnom Penh nous a communiqué (octobre 1928) cinq feuilles de cuivre trouvées dans la partie Nord de la douve Ouest d'Aṅkor Vat. Ce sont des carrés de 12 cm. de côté, dont l'une des faces, que nous pouvons appeler « revers », est mate, tandis que l'autre (l'« avers ») est brillante et paraît avoir reçu une sorte de vernis. Ils portent des dessins et des caractères gravés en creux au revers et ressortant en relief à l'avers, où ils se lisent normalement, exception faite de l'une des feuilles (nº V), où le graveur a sans doute oublié de retourner les lettres au revers, de sorte qu'elles apparaissent inversées sur l'autre face. L'écriture est moderne, de l'espèce dite *aksar mul*. A part la formule *namo buddhāya*, on n'y trouve que des suites de syllabes qui ne donnent aucun sens ; il s'agit sans doute de quelque grimoire magique.

Les cinq feuilles peuvent se classer en trois types :

1º Nºs I-II. Large croix portant sur les quatre branches, au centre et dans les angles extérieurs les syllabes de l'invocation *namo buddhāya*.



Aṅkor. — Temple de l'hôpital. Angle S.-O. du sanctuaire. (Cf. p. 614.)

2° Nos III-IV. Le dessin figure cinq rangées de carrés superposés par ordre croissant de haut en bas : 4, 6, 8, 10. La même syllabe se lit dans les 10 colonnes verticales : *ça*, *a*, *sa*, *aṃ*, *vi*, *su*, *a*, *pu*, *sa*, *bhū*.

3° No V. Le dessin représente des cartouches croisés en forme d'une étoile à 8 branches et portant des caractères en lignes continues, qui semblent n'offrir aucun sens.

Pràsàt Phum Pràsàt. — Le Pràsàt Phum Pràsàt, situé près de la route de Phnom Penh à Kompong Thom, et à 32 km. de cette dernière ville, est un petit sanctuaire d'art khmèr primitif que menaçaient à la fois la ruine de ses murs et les empiètements de la pagode contiguë. L'Ecole Française ayant décidé de le réparer, M. L. Fombertaux, Inspecteur du Service archéologique, fut chargé de ce travail. Il commença le 16 juillet 1928.

Le sol fut d'abord déblayé jusqu'au niveau du départ du soubassement de la tour, soit sur une profondeur moyenne de 2 m. 20 à l'Est et 1 m. 60 sur les trois autres côtés. Ce décapage fit apparaître, en A et A', les fondations de deux édicules carrés, de 2 m. 50 de côté et dont la face E. était dans l'alignement du mur O. de la tour. Ils ont été ensuite remblayés et les murs de soutènement Nord et Sud ont été établis au-dessus.

La fausse porte Nord de la tour devait avoir un escalier, indiqué par la découverte dans le déblai d'une marche en accolade et par l'interruption des moulures du soubassement.

Le monument a été consolidé sur les quatre côtés, depuis la base jusqu'au départ de la voûte, qui n'a pas souffert (pl. XXXI). Cette consolidation fut exécutée en maçonnerie de brique hourdée au mortier de ciment et renforcée au moyen d'un cerclage en fer dissimulé dans la mesure du possible. On construisait en même temps les murs de soutènement de la terrasse au moyen de briques provenant de la démolition du mur de la terrasse O. de la pagode, complétées par des briques neuves.

L'exploration des alentours du sanctuaire existant a fait découvrir les vestiges d'autres constructions (fig. 8).

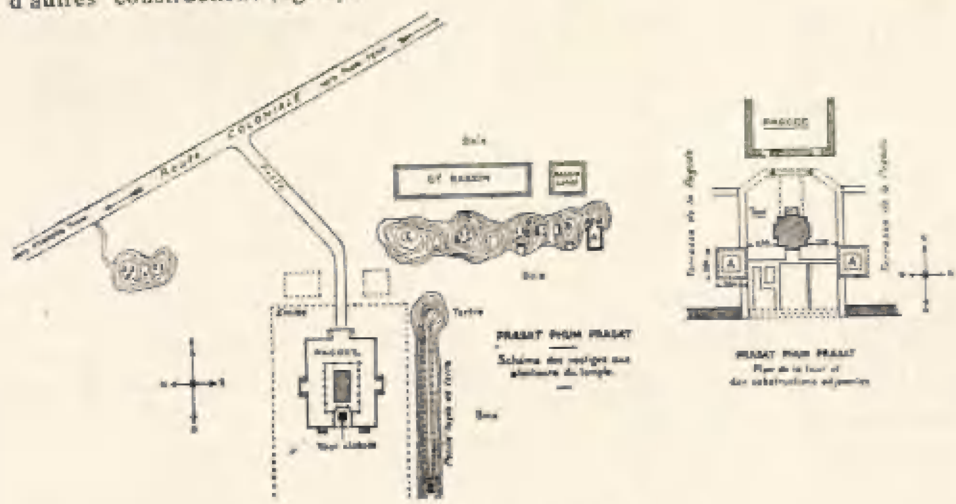


Fig 8. — Pràsàt Phum Pràsàt. Plans.

1. Au Sud de la pagode et parallèlement à son axe Est-Ouest est une levée de terre qui se termine à l'Est par un tertre où sortent de terre des piédroits de porte et un linteau renversés.

2. A l'Est et perpendiculairement à cette levée s'alignent du Nord au Sud 5 tertres A, B, C, D, E. Les quatre premiers seuls ont été sondés : en A, B, C, on a dégagé des murs de briques, le dernier tertre présentant en outre au sommet des piédroits à demi-enterrés et un autel renversé sur la pente ; en D, le sondage sur la face E. fit découvrir le départ d'un escalier de plus de 2 m. de largeur accédant à une porte ensevelie sous les éboulis, mais dont on put reconnaître le piédroit S. avec une partie de la maçonnerie de briques du mur. Au-dessus de ce tertre sont enterrés deux piédroits *in situ* et un linteau de grès, sans sculptures, renversé.

A l'Est de ces tertres sont deux bassins aux bords disposés en gradins : l'un, carré, fait face aux tertres A, B, l'autre, rectangulaire, aux trois autres. On peut supposer qu'il y avait là deux groupes de temples, le second formé de trois tours avec escalier central dans le petit axe du bassin long.

3. A 200 m. au N.-E. de la pagode se trouvent, dans un bouquet d'arbres, deux tertres distants d'une dizaine de mètres et dont chacun laisse apercevoir des piédroits de grès ; sous un abri, un linga.

Les travaux de M. Fombertaux, terminés en septembre 1928, ont eu ainsi pour résultat, non seulement de sauver de la ruine un intéressant édifice d'art primitif, mais encore de montrer que ce sanctuaire faisait partie d'un groupe important de temples.

Bibliothèque royale. — Mlle S. Karpelès, conservateur de la Bibliothèque royale du Cambodge, nous a communiqué le rapport qu'elle a présenté au Conseil d'administration dans sa séance du 12 février 1929. Nous en extrayons les passages suivants qui donnent une idée du rapide développement de cette institution et de la faveur qu'elle trouve auprès des Cambodgiens.

« Le nombre de lecteurs et de visiteurs qui ont fréquenté la Bibliothèque royale pendant le courant de l'année 1928 s'élève à 5.255 : 3.681 religieux et 1.574 laïcs. En 1927, on a enregistré 2.309 lecteurs en plus. Cette diminution pour 1928 est très normale, si l'on considère : 1° qu'en 1927 de nombreuses et importantes délégations sont venues à la Bibliothèque royale ; en 1928, elles furent moins nombreuses et moins importantes, puisque les provinces les plus riches étaient déjà venues ici ; 2° que, par suite des 26 dépôts que nous avons pu installer dans les provinces de Battambang, Siemreap, Kompong Thom, Kompong Chnang, Kandal, Kompong Spư, Kompong Cham, Prey Veng, Svay Rieng, Phnom Penh, Pursat, Kampot, Kratié, Cần-thơ, Rạch-giá, Bạc-liêu, Soctrang, Travinh, pour la vente de nos publications, un grand nombre de lecteurs, qui venaient surtout à la Bibliothèque pour se ravitailler en livres, ne se dérangent plus, puisqu'aujourd'hui ils peuvent les acheter dans leur province au même prix qu'à la Bibliothèque ; 3° que, pendant presque tout le dernier semestre, la salle de travail a subi d'importantes transformations, ce qui fait que, durant toute cette période d'aménagement, le public l'a peu fréquentée.

« *Service de prêt.* En 1928, on a enregistré 403 emprunts de volumes, alors qu'en 1927 le nombre de volumes empruntés s'élevait à 942. Là encore, la diminution que nous constatons sur l'année précédente est également normale, puisque pendant



Prâsat Phum Prâsat. Face S.-O. de la tour après restauration. (Cf. p. 615.)

plusieurs mois le service de prêt a été suspendu à cause des travaux dont je viens de vous parler et par suite de l'inventaire des imprimés que nous avons entrepris. C'est un long travail, car nous dressons trois catalogues sur fiches : 1° par auteurs, 2° par titres, et 3° par matières ; puis chaque livre est envoyé à la reliure et ensuite va rejoindre sa place sur les rayons. Une autre complication résulte du fait que nous avons plusieurs fonds pour des ouvrages en même langue : ainsi pour les imprimés pâlis, nous sommes d'abord obligés de les classer par caractères, puis de les répartir dans les divers fonds ; ceux en caractères cambodgiens vont rejoindre les imprimés du fonds cambodgien, ceux en caractères siamois se classent dans le fonds siamois, et ainsi de suite pour les imprimés pâlis en caractères birmans cinghalais et latins.

« *Service des dons et échanges.* Sorties. Livres : 463 volumes ; revues : 94 numéros ; gravures : 1.521. Ce sont les gravures bouddhiques imprimées en 1926 que nous distribuons chaque fois que des délégations viennent à la Bibliothèque royale. Ce sont d'excellents facteurs pour faire connaître partout l'œuvre de la Bibliothèque royale et pour aider à l'éducation du peuple.

« Le fonds des imprimés s'est accru de 477 ouvrages (achats) et de 986 ouvrages (dons et échanges).

« Périodiques. Achats : 16 revues et journaux ; dons et échanges : 20 revues et journaux.

« Manuscrits. Dons : 88.

« Le fonds des estampes s'est accru de 1234 gravures et photos (647 achats et 587 dons).

« Cartes et plans. Achats ; 6, dons : 8.

« Le Musée s'est enrichi de 54 pièces.

« *Service de publication.* Nombre d'ouvrages imprimés dans le courant de 1928. . . . . 7 } Tirage : 53.600 exemplaires.

« Nombre de numéros de revue imprimés dans le courant de 1928. 6

« Nombre de gravures imprimées dans le courant de 1928 . . . . 1 } Tirage : 7.000 exemplaire.

« Nombre de volumes vendus au comptant à la Bibliothèque royale, en tenant compte des numéros de la revue	17. 008.
« Nombre de gravures vendues au comptant à la Bibliothèque royale	1. 892.
« Nombre de volumes envoyés aux dépôts	7. 346.
« Nombre de gravures envoyées aux dépôts	2. 625.
« *Recettes.* Vente au comptant à la Bibliothèque (livres, gravures)	10. 152 $ 00
« Abonnements à la revue	1. 164 $ 00
« Dépôts réglés	1. 671 $ 05
	12. 987 $ 05
« Produit de la vente en 1927	4. 453 $ 88
« Majoration sur l'année 1927	8. 533 $ 17
« Devoir à la Bibliothèque royale. Dépôts.	4. 534 $ 35

« *Mission.* Dans le courant d'octobre, j'ai été à Bangkok pour acheter un fonds d'ouvrages pâlis imprimés au Siam. J'ai reçu le meilleur accueil auprès du Prince Damrong et du Ministre de l'Instruction publique, le prince Dhani, qui ont été l'un et l'autre pour la Bibliothèque royale d'une générosité au delà de toute expression et m'ont facilité toutes mes démarches et mes recherches.

« Votre Bibliothèque possède actuellement un fonds très honorable de livres pâlis en caractères siamois qui serviront d'instruments de travail aux uns et aux autres, en attendant les éditions de la Bibliothèque royale.

« J'ai été très frappée par la création des classes de Vassa dans toutes les pagodes : nous pourrions nous en inspirer et créer ici des classes semblables, mais de conception purement cambodgienne.

« Nous avons eu à la foire de Hanoi deux vitrines dans le pavillon du Cambodge. Nous y exposions des manuscrits, quelques statues de bronze, d'argent et d'or, sur un fond de sampots ; et pour la vente, à titre d'essai, nous avions une trentaine de nos éditions reliées en sampot et quelques gravures exécutées par notre dessinateur, qui ont eu grand succès, puisque tout a été vendu.

« Le Service géographique, le Service photographique du Gouvernement général et la Direction générale de l'Instruction publique, avec lesquels je m'étais mise en rapport, ont fait des dons importants au point de vue documentaire, qui sont d'une grande valeur pour notre institution.

« A l'Ecole Française d'Extrême-Orient, j'ai pu prendre des notes sur un ouvrage pâli que l'Ecole supérieure de Pâli se propose de publier. Le service photographique de cet établissement scientifique a tiré plusieurs séries de photographies ayant trait à l'art bouddhique qui nous seront très utiles pour nos travaux, et est en train de faire pour le compte de la Bibliothèque des reproductions photographiques de manuscrits et gravures cambodgiens qu'on ne peut plus trouver ici à l'heure actuelle.

« A l'Imprimerie d'Extrême-Orient, j'ai fait exécuter, à titre d'essai, une gravure en couleurs.

« *Publications prévues pour l'année 1929.* Dans le courant de cette année nous comptons pouvoir mettre en circulation les volumes suivants : *Paññāsajātaka*, tiré à 2.000 exemplaires ; Poésie de M. Ouk, tirée à 800 exemplaires ; *Guide d'Angkor*, version siamoise, tiré à 500 exemplaires ; *Gihipadebat*, 3e édition tirée à 10.000 exemplaires ; *Bouddhisme* de M. Finot, tiré à 8.000 exemplaires ; *Danses cambodgiennes* de S. E. Samdach Chaufea Thiounn (série française), tiré à 600 exemplaires ; *Vie du Bouddha* en images de S. E. Samdach Chaufea Thiounn, tiré à 10.000 exemplaires ; Portrait de S. M. Sisowath Monivong de l'*Illustration* : 30.000 exemplaires ; Descente du ciel : 1.000 exemplaires.

« C'est la première fois que les Cambodgiens pourront acquérir des portraits de leur roi. Nous espérons qu'ils remplaceront les horribles chromos qui ornaient jusqu'à présent les murs des pagodes et des sâlâs et qui représentent tous les souverains d'Europe et du Siam.

« Les volumes suivants sont à l'étude : *Ariyasaccakathā*, tirage envisagé : 6.000 exemplaires et pour lequel on nous offre une contribution de 460 $ 00 ; *Naradānusati Kamatha*, tirage envisagé : 4.000 ; *Parābhavasut-Kalāmasut*, tirage envisagé : 4.000 ; *Katilok*, vol. I, 2e édition, tirage envisagé : 5.000 ; vol. II, 2e édition, tirage envisagé : 4.000 ; Revue, n° 10, 11, 12, chaque numéro tiré à 800 ; *Iconographie* du prince Damrong, tiré à 2.000. »

— Cérémonies de l'incinération du roi Sisowath. — Ainsi que nous l'avons annoncé dans le précédent fascicule, nous donnons ici la traduction du programme officiel de ces cérémonies, qui a été publié par le Ministre du Palais sous le titre de *Notice royale des funérailles de S. M. Saṃdeč Prăḥ Sisowath, roi du Cambodge [étant] dans le Prăḥ barŏm răčānukŏt* (1).

Le grand roi khmèr naquit à Bangkok, dans le royaume de Siam, le mardi, 12e jour de la lune décroissante du mois de Srăp (Çravaṇa), l'an 2383 de l'ère bouddhique (grande ère : 1762, petite ère : 1202), année du Rat, 2e de la décade, qui correspond aux mois d'août-septembre 1840 (2).

Pendant son enfance il porta le nom de Prăḥ Aṅ mčăs Saṃŏk. A l'âge de 13 ans, le 13ème jour de la lune croissante du mois de Pisăk (Vaiçākha) de l'année du Rat, 4e de la décade, qui correspond à l'année française 1851, à l'occasion de la fête de la coupe des cheveux, il reçut le nom de prince Sisowath.

Il était le deuxième fils du roi Harirăk Rămā Eïssară thĭpdĕi (3) (Prăḥ Aṅ Duoṅ), qui était le roi régnant au Cambodge et qui décéda le vendredi 5ème jour de la lune croissante du mois de Kadĕk (Karttika) de l'année du Singe, 2e de la décade, 2404 de l'ère bouddhique (1859), à l'âge de 65 ans, après 14 années de règne.

La mère du roi Sisowath s'appelait Pou ; elle mourut le mardi 4ème jour de la lune croissante du mois d'Àsăth (Āṣāḍha) de l'année du Dragon, 10e de la décade (1867), à l'âge de 49 ans.

Le roi Sisowath, quand il était encore prince, entra dans l'Ordre comme novice (sāmaṇera) dans la secte Mohānikăy (gaṇa Mahanikaya), — car la secte Thommayut (gaṇa Dhammayutti) (4) n'existait pas encore, — au Vat Prăṅ de la province de

---

(1) *Knŏṅ braḥ paramarājānukoṭṭha* (sk. °koṣṭha), « S. M. le roi dans l'urne », appellation officielle du roi défunt. *Braḥ* : étymologie controversée ; sk. *vara*, avec chute du premier *a* et visarga ? Cf. *ghtaḥ*, chaudron, sk. *ghaṭa* ; *bhyuḥ*, tempête, sk. *vāyu* (siamois *phāyuḥ*) ; *mliḥ*, jasmin, sk. *malli[kā]*. Ces exemples montrent que le visarga sert parfois à noter un fait de la prononciation indigène et non pas seulement une syllabe résorbée du mot indien, comme *groḥ*, malheur, présage funeste, du sk. *graha*, planète, ou encore *phlaḥ*, déplacer, changer, pali [*vi*]*pallāsa*, sk. *viparyāsa* (siamois *phlat*). Ce dernier mot fait sentir une tendance à l'aspiration de la sourde initiale, corrélativement à la perte de sa voyelle. Cf. le mot usuel *phdaḥ*, maison, sk.-pāli *pada*. Signalons que quelques mss. pālis du Cambodge, de compilation sans doute récente (XIXe s.), placent un honorifique *pavara* devant le nom de toutes les parties du corps du Buddha : *pavarasīsa*, etc. (*Dhammakāya*, dans *Sutta-jātaka-nidānānisaṃsa*, Bibliothèque de l'École de Pali, Phnom Peuh). *Koṭ*, pāli *koṭṭha*, sk. *koṣṭha*. Cf. le petit traité que le prince Damrong Rajanubhab a consacré aux urnes saintes de Bangkok (*Rœeng tamnān phraḥ kòt*. Bangkok, 2468 = 1925).

(2) Corr. juillet-août. Le nom des mois est indien. Les années sont désignées, on le sait, par un binôme dont le premier terme (cycle duodénaire) est un nom d'animal : kor, čut, etc., et le second (cycle dénaire) un numéral sanskrit : ekaçaka, etc.

(3) Braḥ Harirakṣa Rāmeçvarādhipati (Harirakkha), « Le roi Rāmeçvara gardé par Hari ».

(4) *Mahānikāya* et *Dhammayuttika*, les deux grandes sectes du bouddhisme siamois qui se partagent le Cambodge. La seconde fut fondée avant son avènement, au temps où il était dans les ordres, puis développée par le roi Moṅkut (1851-1868). Elle s'attache au Vinaya et rejette, en même temps que certaines pratiques, un grand nombre des théories que l'exégèse a édifiées autour du canon proprement dit.

Samrŏṅ Toṅ, près du Palais royal de Udoṅ-la-Victorieuse. Après une retraite de Práḥ Vossâ (1), il quitta le froc à l'âge de 18 ans et prit le titre de Samdeč Práḥ Harirâč ratanai krai kèoſâ (2).

Arrivé à l'âge de 24 ans, il reçut l'ordination de *bhikkhu* au Vat Barom Nives (3) de Bangkok (Siam), qui appartient à la secte Thommayut. Après une retraite de Práḥ Vossa, il quitta les ordres et reprit le titre de Samdeč Práḥ keoſâ qu'il conserva pendant 13 années.

Le vendredi, 1er jour de la lune croissante du mois de Pisâkh de l'année du Serpent, 1ère de la décade, 2413 de l'ère bouddhique (28 mai 1870), il fut promu au titre de Samdeč Práḥ Mohà obbarâč barom bapit (4) du royaume du Cambodge : il avait alors 36 ans.

Alors qu'il n'était encore que Práḥ kèoſâ et pendant tout le temps qu'il fut Samdeč Práḥ Mohà obbarâč, il prit à cœur les affaires du royaume et contribua à assurer la tranquillité et la prospérité du pays. Il fut chargé d'aller combattre les troupes de révoltés qui troublaient la paix du pays en plusieurs régions et il s'acquit ainsi de nombreux titres à la reconnaissance du roi régnant et des habitants, ainsi qu'à celle de la France. Grâce à lui, le Cambodge retrouva la paix et le calme ; par suite des vaillants exploits qu'il avait accomplis, le Protectorat français entra dans une ère de prospérité et de bonheur qui s'est prolongée jusqu'à nos jours.

A l'âge de 65 ans, le Samdeč Práḥ Mohà obbarâč Sisowath fut appelé à monter sur le trône du Cambodge, le dimanche 10e jour de la lune croissante du mois de Pisâkh, l'an 2447 de l'ère bouddhique (grande ère : 1826, petite ère : 1266), année du Dragon, 6e de la décade (24 avril 1904), avec l'approbation du Conseil des Ministres et du Gouvernement de la République française, qui avait établi son protectorat sur le Cambodge. La couronne lui fut offerte comme successeur du roi défunt Norôdam (5).

Norôdam était monté sur le trône, à l'âge de 24 à 25 ans, et avait régné 45 années ; il était mort à l'âge de 70 ans, à 5 heures 5 minutes de l'après-midi, et le jour même S. M. Sisowath, son frère cadet, lui succédait, ainsi qu'il a été dit plus haut.

Après les fêtes de l'incinération du roi Norôdam, le Gouvernement cambodgien, de concert avec le Protectorat français, prépara les cérémonies pour investir le roi Sisowath de sa nouvelle dignité et lui conférer le titre de Práḥ bât samdeč práḥ Sisowath čam čakrapoṅ harirâč baraminthor phuvanai krai kèoſâ sŏlâlai práḥ čau krŏṅ kampučâ thīpdĕi. Il fut installé dans le palais royal de Čadŏmukh, à Phnom Penh (6).

---

(1) Pali *vassa*, sk. *varṣa*, saison des pluies, la retraite annuelle des moines bouddhistes.

(2) *Hari raja ratna krai keo fā*. *Krai* est un doublet de *trai*, sk. *traya*. Il est constant en môn dans cet usage, qui lui est également reconnu en siamois. « Le roi Hari aux trois joyaux célestes. » (?)

(3) *Parama niveça*, « demeure excellente ».

(4) *Maha uparāja parama pavitra* : « le grand vice-roi, suprême purificateur », titre officiel du second roi.

(5) *Narottama*, « le premier d'entre les hommes ».

(6) *Braḥ pāda samteč braḥ çrī-svasti čam cakra vaṃça Harirāja paramendra bhuvana traya keo fa surālaya braḥ čao kruṅ kambujadhipati koṅ braḥ paramarāja vaṅ caturmukha krŏṅ Phnom Pēñ*.

Les cérémonies durèrent du lundi 1er jour de la lune croissante du mois de Pisàk de l'année du Cheval, 8e de la décade, 2450 de l'ère bouddhique (23 avril 1906) jusqu'au samedi 6e jour de la lune croissante du même mois (28 avril).

Le royaume du Cambodge jouissait alors d'une prospérité sans égale ; un avenir de bonheur s'ouvrait devant lui grâce à la protection du Gouvernement français, qui assurait au pays une félicité, une richesse inouïes. Sous le règne de S. M. Sisowath, les habitants du pays furent heureux ; ce roi fut considéré comme le père de son peuple, respecté et aimé comme tel.

Il accorda l'autorisation aux habitants de demander des concessions de terrains pour en devenir propriétaires définitivement ; il encouragea les efforts pour rendre le pays prospère et développa une activité agricole.

Il obtint le retour au Cambodge des provinces de Battambang et de Siemreap, provinces célèbres par les anciens monuments khmèrs auxquels rien ne se peut comparer dans le monde entier. Les provinces de Stưng Treng et de Koḥ Kong firent également retour au Cambodge. Il réorganisa les administrations des services civils et de la justice et leur donna une impulsion nouvelle ; il revisa les impôts et redevances, favorisant les institutions de toutes sortes, ainsi que les écoles qui prirent un nouvel essor. Par lui le Cambodge reprit son rang parmi les états importants.

Bien qu'assez âgé, le roi était de complexion robuste et vigoureuse, d'aspect imposant ; il était aimé et estimé de tout le monde.

A l'âge de 67 ans, il entreprit un voyage en France et visita ce pays l'année de l'ère bouddhique 2449, année du Cheval, 8e de la décade (1906). Il reçut à Paris un accueil enthousiaste de tous, du peuple français aussi bien que du Gouvernement de la République : des relations fraternelles d'amitié furent nouées entre les deux pays et des paroles de paix et de concorde furent échangées.

De retour de ce voyage en France, il s'occupa avec empressement des affaires du royaume du Cambodge qui prospérèrent sous sa sage administration. Son air de santé et sa vigueur laissaient supposer qu'il pourrait vivre plus de cent ans ; personne n'aurait pu se douter que la vieillesse et la maladie allaient se faire si cruellement et si rapidement sentir : mais le roi supporta ses maux stoïquement, sans se plaindre, ne voulant pas laisser voir ses souffrances.

Il tomba gravement malade le vendredi, 8e jour de la lune décroissante du mois d'Àsàth et son mal se prolongea jusqu'au mardi, 11e jour de la lune croissante du mois de Sràp de l'année du Lièvre, 9e de la décade, c'est-à-dire du 22 juillet au 9 août 1927. Pendant ces dix-neuf jours, le médecin français qui le soignait mit tout son zèle et sa science à son service : un mieux se fit d'abord sentir, mais le roi ne put se rétablir et il mourut dans la salle Prâḥ Tinăñ Mohàmontir (1) le mardi 11e jour de la lune croissante du mois de Sràp, à 16 heures. Il conserva sa connaissance et sa lucidité jusqu'à la fin et s'éteignit doucement, comme une lampe dont l'huile est épuisée, à l'âge de 88 ans, après 24 années de règne.

Pendant sa maladie, tous les membres des deux sexes de la famille royale, les mandarins et dignitaires de tous rangs, les fonctionnaires du palais en grand nombre, hommes et femmes, furent de service pour veiller sans relâche sur le roi avec le docteur français et les médecins khmèrs. Par leurs mérites et leurs bonnes

(1) *Mahā mandira*, salle qui fait suite à la salle du trône.

œuvres, ils s'efforcèrent d'apaiser les souffrances de leur roi bien aimé avec une assiduité inlassable.

Le roi ayant été déjà souvent malade et s'étant rétabli chaque fois, on pensait qu'il en serait encore ainsi ; c'est pourquoi on commença les préparatifs de la fête du Tăṅ tŏḥ pour commémorer l'anniversaire de sa quatre-vingt huitième année. C'est alors que la maladie empira.

Quand on comprit que le roi était perdu, on le transporta dans la salle Mohàmontir, reliée à la salle Prăḥ Tinăṅ Tévă Viniċčhay (1) à 13 heures 30 minutes. On coucha le corps défaillant sur le lit royal, la tête tournée vers l'Est sous le Svĕtračhăt (2) placé habituellement au-dessus de l'endroit où se réunissent les princesses royales et les dames du Palais à l'occasion des fêtes.

Au centre et à l'Est du lit, on suspendit des peintures religieuses et on plaça deux tables chargées d'offrandes et d'emblèmes bouddhiques.

Au-dessus du lit on avait mis un prăḥ Phĭdàn (3) en cotonnade blanche et des représentations du prăḥ Čŏllàmoni Čedĕi (4), contenant des cheveux du Buddha au paradis Traitrĕṅ ou Tàvatĕṅ, où demeure le roi des rois Ĕntrăthirăč (5), pour que la conscience (*viññāṇa*) du mourant pût se rendre directement à ce séjour.

Huit bonzes furent invités à venir réciter les prières en l'honneur du Buddha, et tous les membres de la famille royale, ainsi que les autres assistants, s'associèrent aux récitations, tous ensemble et à voix très haute, afin que le roi ne pût entendre, au moment de mourir, que des prières et des chants religieux.

Le Résident supérieur Le Fol ainsi que le Dr Bouvaist, directeur du Service médical, et le Dr Marque, directeur de la clinique ophtalmologique, assistaient aux derniers moments du roi. Étaient également présents : le prince Prăḥ kèo fă Sisowath Monivong (6), fils aîné du roi, le prince Norŏdam Phànuvoṅ (7), akkamohàsĕnà thĭpdĕi (8), l'Okñà Văṅ Voraḥ Vieṅ Čei (9) Čŭon (Thiounn), l'Okñà Čakrei Thĭpdĕi Kŏñčor (10) Pŏn, l'Okñà Yŏmrăč (11) Sơn Diep, le prince Kroṃ Luong Sisowath Sŏphànuvoṅ, kralahom (12), et tous les membres de la famille royale et dignitaires au complet.

---

(1) *Deva viniçcaya* (p. *vinicchaya*), salle des jugements : la salle du trône.

(2) *Çveta chattra*, parasol blanc à neuf étages, insigne de la royauté.

(3) *Vitāna*, dais.

(4) *Cūḷamaṇi cetiya*, le caitya du diadème. Quand le futur buddha Gautama renonça au siècle, son premier acte fut de couper sa chevelure et de la lancer en l'air, avec ces mots : « Si je dois devenir buddha, que ces cheveux ne retombent pas ! » Les dieux Trayastriṃças (les trente-trois dieux et leur cour, pali *tāvatiṃsa*) saisirent la relique, et, conduits par Indra, l'emportèrent au ciel, où ils la conservent dans un caitya qui contient aussi, selon la plupart des versions de la légende, le diadème princier de Siddhartha.

(5) *Indrādhirāja adhipati*.

(6) *Sīsuvatthi munivaṃsa*.

(7) *Narottama bhānuvaṃça*.

(8) *Agra mahā senādhipati*, premier ministre.

(9) Ministre du palais.

(10) *Cakrī 'dhipati kuñjara*, ministre de la guerre.

(11) *Yamarāja*, ministre de la justice.

(12) *Çrī-svasti subhānuvaṃça*. — *Kralāhoma*, ministre de la marine.

Deux àcàr (ācārya), assis de chaque côté du lit, récitaient des prières en surveillant les derniers souffles exhalés par l'agonisant : le premier souffle dit Phavaṅkabàt (malaise intense) ; le deuxième souffle dit Phavaṅkačalana (froideur de la moitié du corps inférieur) ; le troisième souffle dit Phavaṅkapaččhet (l'avant-dernier souffle) (1). Alors l'un des àcàr, voyant que le malade était sur le point d'expirer, alluma d'abord une bougie, puis une deuxième, puis une troisième qu'il fit adhérer sur une coupe : ces bougies sont en cire d'abeille d'un poids de 3 či, soit 11 grammes 25. (Le či est de 3 grammes 75.)

Quand le souffle suprême prâḥ Apphithom tip (2) eut cessé, l'àcàr plaça dans les deux mains du roi défunt un soṅ màs (3), un slà trûoy (4) où furent fixés une bougie de cire d'abeille, deux cierges odoriférants, cinq feuilles de bétel, cinq noix d'arec qui devaient escorter l'âme (*jīvana*) au paradis Traitrĕṅ pour être offerts au Prâḥ Čöllàmoni-čedĕi.

L'àcàr déposa six sampăr-bàt (5) sur les six ouvertures du corps.

Une salve de 21 coups de canon fut alors tirée pour faire connaître aux habitants la mort du roi. Tous les drapeaux, cambodgiens ou étrangers, furent mis en berne pendant huit jours et les habitants s'habillèrent tout en blanc, en signe de deuil ; toutefois, ils ne furent pas tenus de se faire raser les cheveux. Passé le délai de huit jours, on exigea seulement le brassard noir, la tenue restant libre. L'obligation de porter le deuil sera de nouveau imposée pendant les fêtes de l'incinération. Des prières sont dites par des bonzes. La flamme de la bougie allumée (au moment de la mort du roi) est communiquée à une lampe qui est conservée sur une coupe en argent ou une corbeille à paddy contenant un bol de riz blanc.

On dépose également près de la bougie un bàt (6) d'argent, quatre sen (7), quatre slà čom faits avec quatre feuilles de bétel roulées et des noix d'arec posées sur des feuilles de bananier, enfin cinq coudées d'étoffe de cotonnade blanche repliée.

La flamme de cette lampe doit être conservée pour servir à allumer le bûcher à la cérémonie de l'incinération.

La coupe ou la corbeille avec tous les objets qui y sont déposés devront être distribués à ceux qui participeront aux cérémonies des funérailles et qui les porteront eux-mêmes lors de la procession qui aura lieu à cette occasion, à l'exception toutefois des pièces d'étoffe qui seront utilisées pour faire des oriflammes funéraires (toṅ pralĭṅ). Ces oriflammes seront conservées pour être portées en offrande au Čöllà-

---

(1) *Bhavaṅga-pāta*, *°calana*, *°paccheda* : chute, ébranlement et rupture du cours intime de la vie (*vīthimutta bhavaṅga*, comparable à ce qu'une certaine psychologie nomme conscience subliminaire).

(2) *Abhidhammadīpaṃ* (sk. *abhidharmadvīpa*), littéralement : refuge dans l'Abhidharma (°dvīpa = °çaraṇa).

(3) Cornet en métal précieux.

(4) Etui d'or.

(5) *Saṃvarapāda*, feuilles d'or ou d'argent, portant une courte invocation en pali (*Tāvatiṃsānaṃ devānaṃ rakkhā* : protection des Trayastriṃças, etc.), que l'on place sur les neuf ouvertures (*nava sotā, nava dvārā*). Si l'on ne prend qu'une feuille pour les deux yeux, les deux oreilles et les narines, le nombre est réduit à six.

(6) *Pāda*, pièce de monnaie.

(7) 1 centième de piastre.

moni-čedĕi, c'est-à-dire qu'elles seront placées sous un arbre Bodhi ou sur le Prăḥ čedĕi contenant les augustes ossements.

Le paddy servira de semence, comme symbole du saṃsāra, c'est-à-dire de la succession des naissances et des morts.

Un sampăr-bât en or, portant des inscriptions relatives aux six organes des sens, sert de masque pour couvrir le visage ; il y a aussi un mouchoir en soie et fils d'argent déposé sur le masque sampăr-bât en or, ainsi qu'une couverture de même soie et fils d'argent qui recouvre entièrement le corps.

A 17 heures, cent bonzes de la secte Thommayut et cent bonzes de la secte Mohânikây viennent réciter les prières Sattapakaraṇa (1) en l'honneur du roi défunt.

La cérémonie du bain du corps du roi a lieu sur un lit spécial tressé en rotins. On place un plateau ou un récipient en zinc sous le lit et le nouveau roi procède au lavage du corps ; les bakous soufflent dans des conques marines et tous les ministres, mandarins de tous grades et membres de la famille royale, réunis à cet endroit, versent de l'eau parfumée sur le corps.

Puis huit bonzes récitent les prières *Jayanto* (2) et on habille le roi avec des vêtements blancs ; ensuite on enlève le corps avec précaution pour le déposer sur son lit de mort. Le roi est alors recouvert comme au moment de son décès. Il est d'usage, suivant le rituel ancien qui s'est conservé jusqu'à nos jours, quand quelqu'un est gravement malade ou que l'on procède au lavage d'un cadavre, que la famille et les assistants prennent cinq cierges de cire d'abeille et cinq bâtonnets odoriférants qu'ils allument en demandant pardon des fautes et des offenses qui purent être faites au mort quand il était encore en vie.

On invite un bonze à accepter certains objets parmi ceux ayant appartenu au roi et dont il avait l'habitude de se servir.

A 18 heures, les bakous soufflent dans des conques marines et quatre veilleurs à tour de rôle viennent prendre la garde deux par deux.

On dépose en offrandes sur une table à côté du lit mortuaire : un vase d'eau, un peigne, un miroir et une serviette placés sur une coupe en or ; on dépose également des aliments sur deux plateaux en or et un troisième plateau contenant des gâteaux. Deux dames du palais agitent des éventails pendant l'instant où le roi défunt est censé prendre son repas. Vingt femmes de service viennent pleurer et veiller, la tête rasée, et habillées de blanc, ce qui est la tenue de deuil ; elles chantent les chants rimés composés pour les funérailles par le service des Prăḥ Rǎč Nĭpon (3) ; dès que les chants commencent, des khlaṅ čhnâk (4), avec dix tambours et un saṅnà (5) accompagnant un sralai (6), se mettent à jouer.

---

(1) Les sept livres, c'est-à-dire l'Abhidharma. En réalité, on lit les matika, c'est-à-dire les sommaires qui sont en tête des livres.

(2) Stances qui célèbrent la victoire du Buddha sur Māra : « Jayanto Bodhiyā mule » etc., et où la bodhi est comparée à l'abhiṣeka.

(3) *Rāja nibandha* : les écrivains royaux, qui, notamment, rédigent les chroniques royales. *Nibandha* signifie composition littéraire. Les noms sanskrits de fonctions s'emploient constamment sans suffixe particulier, dans l'usage cambodgien, pour désigner les fonctionnaires eux-mêmes.

(4) Tambours malais.

(5) Tambour long.

(6) Sorte de flageolet.

A 19 heures 30 minutes, douze bonzes viennent réciter les prières et restent à veiller pendant 24 heures, en se relayant quatre par quatre toutes les quatre heures, près de l'urne où l'on doit placer le corps du roi.

A minuit, même cérémonie qu'à 18 heures avec en plus offrandes de fleurs et de bois d'aigle que l'on fait brûler pour parfumer l'air, mais sans offrandes de vêtements ni d'aliments.

Mercredi 12e jour de la lune croissante du mois de Srâp (10 août). — De minuit et demi jusqu'à six heures du matin, douze bonzes récitent les prières.

A six heures du matin, la cérémonie est la même que le mardi 9 août à 18 heures, à l'exception de l'offrande des aliments.

A 10 heures, douze bonzes récitent les prières et reçoivent les plateaux de nourriture.

A 11 heures, repas des douze bonzes.

A midi, offrande des aliments au roi défunt et répétition des mêmes cérémonies que la veille, à l'exception des offrandes de vêtements et de bijoux.

De 13 à 15 heures, douze bonzes récitent les prières énumérant les bons et les mauvais états mentaux (1). On dresse neuf oriflammes blanches tout autour de la salle où repose le corps du roi. De 15 à 16 heures, une princesse royale ou une dame de la cour invite un bonze à prononcer un sermon pour acquérir des mérites au roi défunt.

A 15 heures, deux bakous soufflent trois fois de la conque marine et l'on procède à la toilette du défunt dans une salle à l'écart et bien fermée ; les phusâmàlà (2) abaissent des rideaux pour qu'on ne puisse pas voir du dehors. On présente alors au roi les insignes et vêtements rituels, à savoir : un caleçon court en calicot blanc ; un pantalon avec bordure dentelée en or ; un sampot en soie brochée *sàrabàp* blanc maintenu par une ceinture en or avec boucle en diamants ; une pièce de soie argentée de 4 coudées (2 mètres) par dessous et une pièce pareille par dessus ; une veste en soie ; un dolman en soie brochée étoilée d'or avec incrustation de rubis ; une écharpe en velours et soie argentée ; deux sautoirs or et diamants avec deux pendentifs de même ; deux brassards or et diamants ; une paire de basques en or derrière ; une basque en or devant ; une paire de pattes d'épaule en or, une collerette en or ; deux bracelets longs en or ; deux anneaux en or aux pieds ; une paire de pantoufles en or ; une bague, or et gros diamant ; une bague, or et grosse émeraude ; 8 taëls de mercure et une pièce d'or d'un taël dans la bouche. Le masque et les petites plaques en or, dites *sampār-bàt*, et l'étui *slà trūoy* sont remis en place.

Une commission s'est réunie pour examiner tous ces objets précieux qui ont été pris en charge et dont la liste est conservée dans le service des prâḥ àlāk (3)

---

(1) La *mātikā* de l'Abhidhamma qui énumère les *kusala*° et les *akusaladhammā*.

(2) On dit aussi *màlàphusà* (sk. *mālā*, guirlande, *bhūṣā*, ornement). Corps de fonctionnaires des magasins royaux qui font ici office d'ensevelisseurs. Il n'est pas exact de les nommer, avec Adh. Leclère, « laveurs de cadavres » (*Cambodge. La crémation et les rites funéraires*, Hanoï, 1906, p. 53). Leurs attributions ont plus d'étendue et ils jouent notamment un rôle dans la cérémonie de l'abhiṣeka.

(3) Le trésor royal, pâli *ālakkhaṇa*, sk. *ālakṣaṇa*, surveillant, contrôleur.

Le prix total des bijoux déposés sur le corps du roi est estimé à dix mille piastres, prises sur la caisse royale du souverain défunt.

Tous ces bijoux seront enlevés au moment où le corps sera placé dans l'urne en argent doré pour être amené en procession jusqu'au Mên [1] ; ils serviront, après avoir été fondus, à faire une statue du Buddha pour attirer des mérites au roi défunt. Le nouveau roi devra prélever sur sa liste civile de quoi faire exécuter les nouveaux bijoux et ornements qui lui sont nécessaires.

A 16 heures, une photographie du roi sur son lit est prise par les soins du service des Arts cambogiens, après les prières.

A 17 heures, visite du Résident supérieur Le Fol qui vient, accompagné de quelques fonctionnaires et officiers français, saluer la dépouille mortelle du roi : les autorités cambodgiennes défilent également pendant que les troupes françaises rendent les honneurs. De l'eau parfumée est versée sur le corps. Les honneurs sont également rendus au Résident supérieur et à Sa Majesté devant le corps du roi.

De 18 heures à 24 heures, cérémonies comme la veille et aux mêmes heures.

A 19 heures, on donne au cadavre la position agenouillée de la prière, comme s'il implorait le Buddha, et on le recouvre avec une étoffe de cotonnade et une étoffe de soie ; ensuite les phusàmàlà procèdent à l'introduction du corps du roi dans une urne en or d'une hauteur de 2 m. 80.

Tous les bakous soufflent de la conque marine et rendent hommage au nouveau roi. Ce dernier vient placer le prâḥ mohàmŏkŏt [2] brodé en argent sur la tête du roi défunt et en brise la pointe afin que le corps puisse tenir dans l'urne. Puis on y verse des antiseptiques, formol, etc. Alors a lieu la cérémonie pour placer l'urne contenant le roi défunt Prâḥ Bàt Samdeč prâḥ Sisŏwàth čamčakrapoṅ, souverain du Cambodge, maître des existences, dont le nom posthume est désormais Prâḥ Sŏvannakot, sur le trône en forme de pyramide dorée à sept étages ; ce catafalque mesure 4 mètres de hauteur et est situé dans la salle Mohàmontir, en attendant que le corps du roi défunt soit transporté dans le Prâḥ Mên qui sera construit au Nord et tout près du Palais royal, en face de l'Ecole de Arts cambodgiens, là où se fera l'incinération.

Vendredi 13e jour de la lune croissante du mois de Photrabot (Prauṣṭhapada), année du Lièvre, 9e de la décade, 2470 de l'ère bouddhique (9 septembre 1927), c'est-à-dire un mois après la mort. — A huit heures du matin, S. M. Sisowath Monivong, le nouveau souverain du Cambodge, avec tous les membres de la famille royale, dignitaires et mandarins, sont réunis, tous vêtus de blanc en signe de deuil. Le roi porte un vêtement blanc de cérémonie tombant très bas : il pénètre avec sa suite dans la salle Mohàmontir et tout le monde se prosterne trois fois devant l'urne. Puis ils assistent à la récitation des prières Sattapakaraṇa par cent bonzes pour acquérir des mérites au roi défunt.

A huit heures et demie, S. M. le roi régnant annonce au roi défunt son nom posthume : Prâḥ Karunà knŏṅ prâḥ barŏm ràčànukŏt (Sa Miséricorde dans l'auguste urne

---

[1] *Meru*, le pavillon où se fait l'incinération et qui figure le mont mythique.
[2] *Mahā mukuṭa*, la grande coiffure royale, surmontée d'une pointe.

royale). Puis huit bakous soufflent trois fois dans des conques marines, accompagnées des tambourins rituels, afin d'inviter l'esprit du mort à venir résider sur le trône installé pour lui dans la salle Mohàmontir.

A 9 heures, le roi et les fonctionnaires de tous les services se réunissent pour saluer et rendre hommage au roi défunt, puis ils s'en vont.

A 17 heures, on tire 21 coups de canon en l'honneur du roi défunt : des détachements de soldats français, tirailleurs et miliciens de la Garde indigène et de la Garde royale viennent rendre les honneurs devant la salle Prăḥ Tinăṅ Tévă Viniččhay.

M. Alexandre Varenne, Gouverneur général de l'Indochine, le Résident supérieur, les différents services civils et militaires et toute la population, hommes et femmes, furent admis à défiler devant l'urne du roi défunt, reçus par le roi régnant, la famille royale, et les ministres.

Les troupes alignées devant le Prăḥ Tinăṅ Tévă Viniččhay présentèrent les armes, et plusieurs orchestres jouèrent.

Quand la chapelle fut ouverte au public, ce fut un long défilé, devant l'urne du roi, de bonzes, membres de la famille royale, mandarins et habitants de tous pays, venus de partout ; chacun se prosterna en apportant des présents, et les bonzes furent invités à faire les cérémonies propitiatoires dans la salle Mohàmontir.

Liste des cadeaux offerts aux bonzes à cette occasion.

Pour chaque bonze Sattapakaraṇa, 20 sen ;

Pour chaque lecteur de prières, 2$ par jour ;

Pour chaque récitant, 30 sen (soit 2$40 pour 8 bonzes pour un jour et une nuit) ;

Pour la nourriture de huit bonzes chaque matin, 2$ par bonze, soit un total de 16$ par jour.

Pour l'accomplissement des diverses cérémonies, le roi défunt avait laissé les instructions suivantes, libellées dans une ordonnance datée du jeudi 15e jour de la lune croissante du mois de Mikkaser (Mārgaçiras), année du Rat, 6e de la décade, 2466 de l'ère bouddhique (11 décembre 1924) :

S. M. Sisowath met en réserve, en vue de ses obsèques futures, une somme de 100.000 piastres prélevée sur sa cassette royale, 100 damlĕṅ d'or estimés à 52 piastres chacun, soit 5200 piastres ; 100 barres d'argent évaluées à 15 piastres la barre, soit 1500 piastres, ce qui fait un total de 106.700 piastres.

Cette somme est ainsi répartie : une moitié, soit 53.350 piastres, pour la fête de l'incinération proprement dite dans le Prăḥ Mên ; l'autre moitié pour les cérémonies d'inhumation des saints ossements dans un prăḥ čedĕi érigé sur la montagne Prăḥ Răč Trăp [1].

Quant aux membres de la famille, aux mandarins, dignitaires de tous grades, fonctionnaires de toutes sortes et habitants, hommes et femmes, de tous pays, il leur est loisible d'offrir de l'argent ou des cadeaux, à leur convenance, pour la célébration des fêtes et la consécration des mérites du roi défunt.

---

(1) *Rājadrāvya*, nom d'une colline auprès d'Udong, l'ancienne capitale.

L'argent ou les cadeaux ainsi donnés pour la cérémonie sont inscrits sur une liste par l'Okñā Mohāmontrei [1] et l'Okñā Mohātép [2] ; cette liste sera présentée au roi du Cambodge. Cet argent et ces cadeaux sont remis aux trésoriers du roi qui les utiliseront pour les fêtes ; s'il vient à manquer de l'argent pour les cérémonies, on prendra le surplus dans le Trésor.

Il est ordonné aux services responsables de répartir les dépenses et les différents travaux conformément à cet ordre royal.

Après proclamation (*ghoṣaṇa*) des sommes versées, l'argent restera entre les mains de l'Okñā Phinit Viniččhay Tuč, directeur du service des prāḥ ālāk, pour être gardé et dépensé au profit du mérite spirituel du roi défunt, suivant les instructions de l'Okñā Vāṅ Vorāḥ Vieṅ Čei (ministre du Palais).

Description du Prāḥ Mên devant servir à la cérémonie d'incinération. — Ce nom de Mên vient de celui du mont sacré Meru, qui est situé au milieu des mondes.

De plan cruciforme, il a 11 mètres de longueur et chaque face mesure 5 mètres de largeur, y compris les ornements et accessoires.

Pour donner la hauteur nécessaire à cette construction, on a pris de très longues pièces de bois : la charpente intérieure était faite en pièces de bois de koki (sao) ou de bois de tāl (yao), longues de 15 m. 80, conformément aux mesures adoptées pour les Prāḥ Mên servant aux incinérations des rois souverains, maîtres de la terre.

Ces colonnes sont enfoncées en terre de 3 mètres. La hauteur totale jusqu'au sommet est de 15 m. 80.

Sur ces colonnes porte une toiture dite *bèt-tàràṅ* en forme de prāḥ čedëi.

Les dimensions de ce *bèt-tàràṅ* se décomposent ainsi :

1er étage	longueur :	11 m. 50	hauteur :	0 m. 90
2e —	—	9, 00	—	1, 00
3e —	—	7, 00	—	1, 10
4e —	—	5, 60	—	1, 20
5e —	—	4, 60	—	1, 30
6e —	—	3, 70	—	1, 40
7e —	—	3, 00	—	1, 50
8e —	—	2, 35	—	1, 60
9e —	—	1, 90	—	2, 25

Soit une hauteur totale de 12 m. 25 pour les 9 étages. Au-dessus se trouvait le *ka rokāṅ* [3] de 1 m. 20 de hauteur, puis le *bàlāṅ* [4], avec quatre faces de Brahmā, de 1 m. 30 de hauteur ; au-dessus venaient sept étages en bourrelets (*buor khluṃ*) :

le 1er avait	0 m. 90 de largeur	sur	0 m. 50 de hauteur
le 2e —	0, 75	— —	0, 40	—
le 3e —	0, 65	— —	0, 35	—

(1) *Mahāmantrī*, chef du protocole royal de droite.

(2) *Mahādeva*, chef du protocole de gauche.

(3) Toiture en forme de cloche.

(4) Pali *pallaṅka*, sk. *paryaṅka*.

le 4e	avait	0 m. 55	de largeur sur	0 m. 30	de hauteur
le 5e	—	0, 48	—	0, 25	—
le 6e	—	0, 40	—	0, 20	—
le 7e	—	0, 32	—	0, 15	—

Au-dessus de ces buor khluṃ il y avait une flèche haute de 5 mètres et une pointe de 3 mètres.

En totalisant, y compris les 3 mètres enfoncés dans le sol, jusqu'au niveau du bèt-tàràṅ (toiture), la hauteur était de 15 m.80. La hauteur de la toiture jusqu'au ka rokàṅ était de 12 m.20. La hauteur depuis le ka rokàṅ jusqu'à la pointe de la flèche était de 8 mètres. Soit pour la hauteur totale : 36 mètres

La construction du Práḥ Mén fut confiée à l'Okñà Tépnimit Ros, directeur des dessinateurs et des architectes, qui a touché une somme forfaitaire de 32.500 piastres ; conformément à l'usage, il était placé sous les ordres de l'Okñà Vàṅ Voraḥ Vieṅ Čei Čuon (Thiounn), ministre du Palais, chargé de la direction et de la surveillance.

Le Práḥ Mén pour le roi défunt fut commencé le dimanche 15 de la lune croissante du mois de Photrabot (Bhadrapada) (11 septembre 1927) sur le terrain, entouré d'un mur de clôture en maçonnerie, au Nord du Palais royal, à l'Est de la façade de l'Ecole des Arts cambodgiens, en cambodgien : plaine du Mén.

Le Práḥ Mén fut recouvert de paillotes, de nattes, sur lesquelles étaient collées des feuilles de papier ; sur ces feuilles de papier on vint appliquer des ornements en papier doré et des imitations de tuiles.

Les piliers à l'intérieur du Práḥ Mén mesuraient 18 m. 80, y compris les parties enfoncées dans le sol : du bèt-tàràṅ au bàlàṅ, 10 mètres ; du bàlàṅ à la flèche extrême, 26 mètres. Du sol à la pointe il y avait donc 36 mètres.

Le roi régnant, entouré du Résident supérieur, des saṅghanāyaka [1], des membres de la famille royale, ministres, mandarins et dignitaires de tous grades, assistèrent au levage des piliers de l'intérieur du Práḥ Mén, conformément aux règles et rituels des cérémonies, le mercredi 8e jour de la lune décroissante du mois d'Àsŏč [2] (19 octobre 1927).

Ornements et accessoires du Práḥ Mén. — A l'intérieur du Práḥ Mén, exactement au milieu, est le práḥ Mohà-svetrachàt ou grand parasol royal à 9 étages en étoffe blanche avec bordure dorée et fleurs d'or découpées en festons, surmontant le práḥ Mohà-bañčà [3] à 9 étages, sur lequel doit être placé le corps du roi défunt.

L'éclairage est fourni par des lampes électriques et des bougies placées tout autour du práḥ Mohà-bañčà. Des práḥ phusàtàt [4] blancs, dont l'extrémité sera

---

(1) Chefs des deux sectes : titre inférieur à celui de *saṅgharāja*, actuellement vacant.

(2) Pāli *assayuja*, sk. *āçvayuja*, 7e mois, autrement appelé *āçvina*.

(3) Catafalque à étages ; du sk. *pañca*, cinq (?). Le nombre d'étages varie selon la conception que l'on se fait du Meru céleste, dont le catafalque est le symbole. Il est d'abord de neuf : avant de mettre le feu au pavillon où on l'a transporté, on le réduit à cinq (cf. p. 636).

(4) Bhūṣadhatu, longues bandes d'étoffe blanche qui tiennent par un bout au corps du roi défunt et dont l'autre extrémité est tenue par les bonzes récitants.

tenue par les [bonzes récitants du] Sattapakaraṇa, et des ornements de toute nature sont disposés comme à l'intérieur de la salle Mohàmontir à l'intérieur du Palais. Il y a huit paravents (*băṅ phăp*) préparés par les licteurs (*daṃrdot*) pour entourer le bûcher au moment de l'incinération.

Les quatre piliers intérieurs sont enveloppés de cotonnade blanche, parsemée d'étoiles en clinquant découpé. Du faîte descendent des rideaux avec ornements festonnés, parsemés eux aussi d'étoiles en clinquant, découpées et collées par les artisans sous les ordres de l'Okñà Tépnimit. A l'intérieur de ces rideaux est le Bössabök (1) préparé pour l'offrande au feu sacré. En dehors du Mên, il y a quatre pièces d'étoffe blanche, disposées par les soins de l'Okñà Tépnimit au-dessus des quatre entrées.

L'Akkamohàsênà et les Senàbödëi (2) installent dans le Práḥ Mên cinq expositions (*tăṅtoḥ*) d'objets divers en offrande au Buddha pour acquérir des mérites au roi défunt, et les autres dignitaires en préparent trois, ce qui porte à huit le nombre des expositions placées deux à deux de chaque côté des quatre entrées.

Aux quatre angles du Mên, des divertissements ou sortes de théâtres de marionnettes sont aménagés par les soins de l'Okñà Tépnimit et de l'Okñà Prasơ Lekhà (3) ; l'Okñà Saṃrĕč Práḥ Khăn (4) fait disposer sur les quatre côtés du Mên 25 panneaux représentant des divinités. L'architecte et ses ouvriers sont chargés de disposer tout autour du Mên une galerie en cloisons. Au dehors, des écrans auxquels sont fixées des lampes électriques éclairent les quatre portes : ce sont les princes, fils du roi défunt, qui sont chargés de la surveillance de cet éclairage. Des ballons lumineux sont allumés en offrande au Buddha pour le mérite du roi défunt, par les soins de l'Okñà Peč Saṅkrām, directeur des magasins des poudres, ou par les fonctionnaires chargés d'offrir des sacrifices au roi défunt. L'Akkamohàsênà et les Senàbödëi sont chargés d'assurer la surveillance et l'allumage de ces feux : ce sont l'Okñà Akkamohàsênà à l'Est, l'Okñà Văṅ Voraḥ Vieṅ Čei au Sud-Est, l'Okñà Čakrĕi Thīpdĕi Kŏṅčor au Sud-Ouest, le Kralahom au Nord-Ouest, l'Okñà Yòmrāč au Nord-Est.

Huit chăt ruot tip (5), avec ornements de papier doré et argenté, sont disposés de chaque côté des quatre portes d'entrée du Práḥ Mên.

Seize mâts préparés pour pièces d'artifice, quatre suṃphăi phlơṅ (6), huit čhoṅ satthà (7) sont confiés, pour l'allumage des fusées et feux d'artifice, à l'Okñà Péč Saṅkrām (8) dans l'angle Nord-Est, et douze mâts de feux d'artifice tout autour du Mên sont livrés aux soins des bonzes.

---

(1) Puṣpaka, nom du palais volant de Rāma ; trône à gradins sous une petite coupole.

(2) Le premier ministre et les ministres.

(3) Pali : *paseṭṭhā* (pour *pasattha*, sk. *praçasta*) *lekha*.

(4) Mandarin gardien de l'épée royale.

(5) Mâts à parasols d'or étagés (*chattra*).

(6) Cadres d'illumination.

(7) Pièces d'artifice sur des mâts.

(8) *Vajra saṅgrāma*.

Des feux d'artifice européens et cambodgiens sont également installés devant la salle des danses du Palais royal sous la direction de l'Okñā Péč Saṅkrām.

Quatre tourelles dites *kàlbóprīk* (1) sont dressées pour faire des distributions de dons à la foule.

Rôn toṅ (2) *et constructions au dehors du Práḥ Mên.* — Chacune des portes mesure jusqu'au sommet du fronton 5 mètres de hauteur sur 4 m. de largeur et est gardée par deux statues de yaks de 3 mètres de hauteur. Une galerie tout autour, large de 4 m. 50, longue de 55, forme une enceinte ayant aux angles 4 pavillons carrés dits *saṃsàn*, de 4 m. 50 de côté et hauts de 5 mètres.

Au Sud du Práḥ Mên se dresse le Práḥ Banlā troṅ thor (3) ou Práḥ Banlā koṅ (4) de 8 mètres de largeur sur 15 mètres de longueur, divisé en six compartiments.

La galerie des dames du Palais, composée de deux salles, chacune mesurant 5 mètres sur 10 et formant cinq compartiments, est à l'Ouest du Práḥ Mên.

Les cuisines pour les dames du Palais comprenant deux salles de 4 mètres sur 10 divisées en cinq compartiments, sont situées au Sud-Ouest et au Nord-Ouest.

Un théâtre Naṅ Taluṅ (5) en deux compartiments, mesurant 5 mètres sur 4, est édifié au Nord-Est du Práḥ Mên, ainsi qu'un théâtre Yon (6) mesurant 4 mètres sur 8.

Une salle de danses, de 10 travées, ayant 8 mètres de large et 20 mètres de long, se trouve au Sud-Est.

Un pavillon est affecté aux cérémonies des bonzes chinois et annamites comme auparavant.

Deux habitations sont réservées à S. M. la Reine-mère du côté Ouest, chacune de 5 travées, large de 7 mètres et longue de 10 mètres.

---

(1) *Kalpavṛkṣa*, l'arbre magique qui satisfait tous les désirs. Ce mot est devenu dans le langage vulgaire *phkā bòprīk*, fleurs de l'arbre de la Bodhi (Bodhivṛkṣa). Adh. Leclère a été dupe de cette étymologie populaire : « J'allais oublier les quatre tourelles carrées revêtues de cotonnade blanche qui s'achevaient, au sommet, par une plateforme, et que les Cambodgiens nomment *phka pôprik*, fleurs de l'arbre pô ou de la bodhi. Du haut de ces tourelles, des juges ont chaque jour jeté au peuple des citrons dans lesquels on avait enfoncé des pièces commémoratives en argent, et aussi des boulettes de méréak ou vernis de Chine, contenant un billet en étoffe, sorte de numéro de loterie indiquant l'objet que les gens du trésor sont chargés de remettre à ceux que le sort a plus ou moins fovorisés. » (*Cambodge. La Crémation et les Rites funéraires*. Hanoi, 1906, p. 121.) E. Young a donné l'interprétation correcte d'une pratique analogue observée au Siam (*The Kingdom of the Yellow Robe*, 1900, p. 242-243). Pallegoix mentionne déjà ces citrons où l'on introduit « de la monnaie d'or et d'argent » (*Description du Royaume Thai ou Siam*, 1854, I, p. 248) : ils imitent les fruits de l'arbre magique.

(2) Galerie d'enceinte.

(3) Salle de prière pour les bonzes.

(4) Salle réservée au roi et à ses ministres.

(5) Théâtre d'ombres.

(6) Théâtre de marionnettes.

Deux water-closets, de 4 travées de 7 mètres sur 2, sont placés au Nord-Ouest et au Sud-Ouest.

Deux salles destinées aux provisions d'eau, chacune de 2 travées de 4 mètres sur 3, se trouvent à l'Ouest.

Enfin, 4 *dòm kàlbóprĭk* (kalpavṛkṣa) carrés, chacun de 1 m. de côté et haut de 4 mètres, ainsi que le pavillon du tambour de victoire, comportant une travée, de 3 mètres sur 3, s'élèvent à l'Est du Prãḥ Mên.

[Il faut noter encore] le char automobile qui doit transporter en procession les restes du roi défunt ; deux conducteurs du char ; le trône (*bŏssabŏk*) à cinq étages, d'une hauteur de 7 mètres ; une barrière en corde partant du Palais royal au Nord et pénétrant dans l'enceinte du Prãḥ Mên, disposée par le Krom Prãḥ Sòriyo dĕi [1] pour isoler l'espace réservé aux princesses royales et à toutes les femmes du Palais que leur service appelait au Prãḥ Mên.

Programme des cérémonies publiques célébrées au Prãḥ Mên. — L'année du Lièvre, neuvième de la décade, 2470 de l'ère bouddhique (1928). Programme des fêtes depuis le vendredi 11e jour de la lune croissante jusqu'au dimanche 5e jour de la lune décroissante du mois de Phalkun (2-11 mars), septième mois après la mort du roi.

Vendredi 2 mars, 7 heures du matin. — S. M. Prãḥ Sisowath Monivong, roi régnant du Cambodge, fils du roi défunt, S. M. Prãḥ Sisowath, entouré de toute sa cour, en vêtements blancs et en grand costume de cérémonie, vient saluer avec recueillement l'urne placée sur le grand catafalque (*prãḥ mohà-bañcà*) à 7 étages, dans la salle Prãḥ Mohàmontir, transformée en chapelle ardente.

L'urne où se trouve le corps du roi, après une invitation respectueuse à ce dernier, est descendue et transportée dans une partie réservée de la chapelle, sur le trône des parfums établi par l'architecte ; des tapis ont été étendus et des rideaux fermés cachent l'intérieur. Alors on procède à la cérémonie du lavage du corps avec de l'eau odorante et des parfums. Mais avant de descendre l'urne de son piédestal, 88 bonzes (nombre correspondant à l'âge de Sa Majesté défunte) récitent les prières Sattapakaraṇa pendant que des bakous soufflent dans des conques avec accompagnement des khlan čhnàk [2].

Les snòṃ prãḥ daṃrùot [3], habillés tout en blanc, ceinturés d'une bande d'étoffe, entrent, saluent trois fois le corps du roi et l'invitent à descendre sur le sôpanaḥ [4] pour être placé sur le trône des parfums dans la salle Mohàmontir, au son des conques et des orchestres ; les màlàphusà, après s'être inclinés trois fois, invitent le précieux corps à sortir de l'urne d'or Prãḥ Kòt Sŏvanna, pour venir reposer sur le saint trône sous lequel a été disposé, par les soins du corps des soudeurs, un plateau en métal avec une jarre pour recueillir les eaux du lavage.

---

(1) Service du Cadastre.

(2) Tambours rituels sur lesquels on frappe avec la main.

(3) Corps des ensevelisseurs royaux.

(4) Sk. *sopana* ; plan incliné, en bois, qui sert à monter l'urne sur le catafalque ou à l'en descendre.

S. M. le roi régnant, les membres de la famille royale, les mandarins et les màlàphusà saluent et offrent l'eau parfumée qui servira à laver le corps du roi défunt : les chefs des deux sectes sont invités également à offrir et verser l'eau parfumée pour le lavage du corps. Puis, les màlàphusà présentent des vêtements blancs brodés et habillent le corps du roi défunt avec ces vêtements neufs, après avoir procédé encore une fois aux ablutions d'eau parfumée.

Le práḥ lat (1) ayant été préalablement lavé et parfumé, le roi défunt est invité, au son des conques et des instruments, à y prendre place pour être ensuite introduit dans l'urne d'or. Cette urne est ensuite transportée solennellement en dehors de la salle práḥ Mohàmontir dans la salle d'audience royale (kralà práḥ kŏmnal), sur un lit préparé par l'architecte chargé de ces travaux. Des bonzes récitent les prières *práḥ thommadà čhàn* et les prières Sattapakaraṇa (2), pendant que les serviteurs veillent et se tiennent en surveillance comme d'habitude.

Les sanies (3) et les linges ayant servi au lavage du cadavre sont placés par les màlàphusà dans un lat doré, conservé dans la salle Mohàmontir. Le jour suivant, ces résidus seront tranportés en procession et brûlés dans le Vat Práḥ Kèo suivant les rites.

Quant au catafalque, il est démoli par l'architecte.

8 heures. — L'architecte et ses ouvriers viennent transporter le catafalque et l'installer dans le Práḥ Mên avec ses neuf étages au complet, orné de tous ses accessoires, afin qu'il soit prêt à temps.

14 heures. — Le roi et les membres de la famille royale habillés de blanc et en grande tenue, ainsi que tous les mandarins de la cour et dignitaires de tous grades, également vêtus de blanc, en signe de deuil, se présentent dans la salle Mohàmontir, devant l'urne qui contient les restes du roi défunt et font les salutations d'usage.

Puis, ils invitent les précieux restes à prendre place sur le char royal pour faire une entrée solennelle dans le Práḥ Mên. En même temps 88 bonzes récitent une première fois les prières Sattapakaraṇa pendant que les bakous soufflent dans des conques et que le khlañ čhnăk se fait entendre. Les snŏṃ práḥ daṃrûot se prosternent 3 fois, puis, après les invitations respectueuses, placent l'urne sur le práḥ răč yãnŏmàt (4) ; deux princes, fils de S. M. défunte, se tiennent l'un devant et l'autre derrière ; l'Okñà Akkamohàsènà et les quatre ministres font escorte à l'urne qui traverse la salle Práḥ Tinãñ Têvã Viniččhay, d'où elle sort par la grande porte centrale et pénètre dans la cour où attend le cortège. Puis on invite le roi défunt à prendre place sur le char royal Bŏssabŏk, doré et protégé par un dais. Les deux conducteurs y placent également le lat doré contenant les sanies, et l'urne placée sur le char sort pour sa marche solennelle.

Les bakous soufflent dans des conques et les khlañ čhnăk se font entendre.

15 heures. — Salve de 21 coups de canon ; puis le grand cortège funèbre part au cri rituel de *Hô !* poussé trois fois par l'assistance. Les règles du rituel

(1) Cylindre de métal placé à l'intérieur de l'urne.

(2) On lit les sommaires de l'Abhidharma et le *Tirokuḍḍasutta*.

(3) *Pubba*, sk. *pūya*.

(4) Palanquin royal porté par les princes et les ministres (*amātya yāna*).

exigent que la procession fasse la pradakṣiṇā autour de la ville : sortant par la façade du Palais royal, le cortège se dirige donc vers l'Est, puis prend la direction Sud, puis celle de l'Ouest où un bàràṃ [1] a été installé par l'architecte. 88 bonzes récitent une seconde fois les prières Sattapakaraṇa ; ensuite la procession repart vers le Nord. Au pont des Nāgas, où un autre bàràṃ a été préparé, 88 bonzes récitent pour la troisième fois les prières Sattapakaraṇa. Puis la procession reprend sa route en suivant la rive Sud du Canal et en se dirigeant vers l'Est, où elle gagne le bord du fleuve : là encore un bàràṃ est installé avec 88 bonzes, qui, pour la 4e fois, récitent les prières Sattapakaraṇa. Puis la procession reprend sa marche vers le Sud pour gagner la porte du Práḥ Mên.

Salve de 21 coups de canon ; des jeux et divertissements variés commencent dans les pavillons installés autour du Mên en l'honneur de l'arrivée du cortège.

17 heures. — La procession arrive devant l'enceinte du Práḥ Mên où Sa Majesté est venue attendre le char funèbre.

A l'intérieur du Práḥ Mên, les membres de la famille royale et dignitaires de tous grades saluent l'urne, pendant que les bakous soufflent dans des conques, aux sons du khlaṅ čhnǎk. Les snŏṃ práḥ daṃrûot invitent le roi défunt à prendre place sur le catafalque (práḥ bàlaṅ).

Deux princes, fils du roi, et Sa Majesté Monivong escortent l'urne en faisant la pradakṣiṇā trois fois autour du Práḥ Mên. Les bakous soufflent dans des conques, les khlaṅ čhnǎk résonnent et les snŏṃ práḥ daṃrûot saluent trois fois l'urne qui est montée par le sópanaḥ jusqu'au sommet du catafalque à 9 étages où elle reste exposée. 88 bonzes viennent réciter les prières Sattapakaraṇa pour obtenir des mérites au roi défunt.

Le práḥ lat contenant les sanies est déposé dans la galerie Ouest du Práḥ Mên.

17 heures 45. — Sa Majesté le roi du Cambodge reçoit M. le Résident supérieur, venu saluer l'urne dans le Práḥ Mên.

18 heures. — Les bakous soufflent dans des conques et les khlaṅ čhnǎk résonnent pour accompagner le chant des pleureuses qui veillent près de l'urne.

18 heures 30. — Illuminations générales. 32 bonzes récitent le Dhamma dans les quatre pavillons dits saṃsàn, aux angles du Práḥ Mên, à raison de huit par pavillon : ces prières continueront les jours suivants.

19 heures. — De la nourriture est offerte aux membres de la famille royale et aux dignitaires de tous grades en service de garde au Práḥ Mên, dans le pavillon réservé à cet usage.

L'architecte fait placer des éventails ; les pages disposent des chaises ; les cuisiniers préparent des aliments ; les serviteurs allument les lampes, apportent les plats ; les électriciens installent des ventilateurs et s'occupent de l'éclairage.

Les práḥ daṃrûot et les veilleurs du service de garde sont chargés d'offrir les aliments aux mandarins ; des serviteurs apportent de l'eau, disposent des crachoirs et tout ce qui est nécessaire.

20 heures. — Feux d'artifice, lancement de fusées et de ballons lumineux : c'est l'Okñà Péč Saṅkrām qui vient demander au roi régnant le feu qui servira à les allumer.

---

[1] Pavillon carré.

Danses par la troupe royale et spectacles divers jusqu'à minuit.

21 heures. — Lectures de sermons dans le pavillon Prȧḥ Banlā troṅ thor, aux frais du Trésor Royal, et lectures publiques dans le Prȧḥ Mên.

Minuit. — Sonneries de conques par les bakous, orchestre khlaṅ čhnȧk et chant des pleureuses de veille.

Samedi (2e jour), douzième de la lune croissante de Phalkun (3 mars). 6 heures du matin. — Sonnerie de conques par les bakous, orchestre khlaṅ čhnȧk et chant des pleureuses de veille.

10 heures. — Repas offert dans les galeries entourant le Prȧḥ Mên aux huit bonzes qui ont officié dans le Prȧḥ Banlā troṅ thor et aux 32 bonzes qui ont officié dans les quatre saṃsȧn.

12 heures. — Sonnerie de conques par les bakous, orchestre khlaṅ čhnȧk et chant des pleureuses.

Offrande d'un repas à Sa Majesté défunte derrière le catafalque. Les mets sont préparés par le service de la cuisine dans l'intérieur du Palais et apportés sur des plateaux en or par les servantes aux dames de service. La direction du protocole adresse à Sa Majesté défunte l'invitation à prendre ce repas. Les Prȧḥ Voṅ et Sdeč Māk [1] découvrent les plats, allument les lampes et les baguettes odoriférantes et font le service.

Repas offert aux membres de la famille royale, aux dignitaires et fonctionnaires de service au Prȧḥ Mên.

15 heures. — Sermon dans le pavillon Prȧḥ Banlā troṅ thor par un bonze, prières *Sappe* [2] dites par 4 bonzes et lectures publiques dans le Prȧḥ Mên.

16 heures. — Les membres de la famille royale, les dignitaires et mandarins de la cour escortent les sanies et résidus du lavage contenus dans le lat doré, placé sur un palanquin. Selon les rites traditionnels, la procession doit comprendre 200 personnes. Cette procession se rend au Prȧḥ Ŏbŏsŏth Rattanȧrȧm Prȧḥ Kéo Mārokat [3] où l'architecte a préparé un bȧrȧṃ à 7 étages, selon la tradition, et où doit avoir lieu l'incinération des sanies.

Sa Majesté le roi régnant vient assister à la cérémonie ainsi que les membres de la famille royale et les dignitaires de la cour, tous vêtus de blanc en signe de deuil.

16 heures 30. — Des fonctionnaires du service des libéralités royales, montés sur les kȧlbŏprīk, distribuent des dons fournis par les services du Trésor, des Magasins et du Palais.

---

(1) Les *prȧḥ voṅ* sont les descendants éloignés de la famille royale. Les *sdeč māk* « rois de Māgha » ont le privilège héréditaire de remplacer le roi régnant pendant les trois jours de la fête du mois de Māgha. Cf. AYMONIER, *Cambodge*, I, p. 47, 62-63.

(2) Formule finale du texte récité par les bonzes après l'acceptation d'une offrande :

sabb' ītiyo vivajjantu sabbarogo vinassatu
mā te bhavatv antarāyo sukhī dīghāyuko bhava...

« Que tous périls soient écartés, que tous maux soient anéantis, qu'aucun accident ne te frappe, sois plein de bonheur et d'années. »

(3) Pagode au Sud du Palais, *uposatha ratanārāma braḥ kev marakaṭa*, temple du Buddha d'émeraude.

Sa Majesté le roi régnant vient saluer l'urne du roi défunt pendant que 88 bonzes récitent les prières Sattapakaraṇa dans le Práḥ Mên.

17 heures. — Sa Majesté assiste aux boxes et luttes devant le pavillon des cérémonies.

A partir de 18 heures jusqu'au petit jour, mêmes cérémonies que le premier jour.

3e jour,	dimanche	13e jour de la lune	croissante, 4e mois		(4 mars),
4e —	lundi	14e	—	—	(5 mars),
5e —	mardi	15e	—	—	(6 mars),
6e —	mercredi	1er	—	décroissante, 4e mois	(7 mars),
7e —	jeudi	2e	—	—	(8 mars),

mêmes cérémonies que le deuxième jour.

8e jour, vendredi, 3e jour de la lune décroissante du 4e mois (9 mars).

La dépouille mortelle de Sa Majesté défunte reste exposée dans l'urne au Práḥ Mên pendant 7 jours et 7 nuits.

6 heures du matin. — Même cérémonie que le deuxième jour.

7 heures. — Sa Majesté, la famille royale et toute sa cour viennent saluer l'urne dans le Práḥ Mên et assister aux prières Sattapakaraṇa récitées par 88 bonzes.

Les snŏṃ práḥ daṃrŭot, après une invitation respectueuse à Sa Majesté défunte, font glisser l'urne sur le práḥ sôpanaḥ pour l'amener sur le práḥ rãč yãnŏmàt que l'on transporte en procession jusqu'au pavillon des parfums, à l'Ouest du Práḥ Mên.

Le roi et la famille royale, en même temps que les chefs des bonzes des deux sectes, viennent offrir l'eau parfumée.

Le mũk krasuoṅ (1) demande alors respectueusement au corps du roi défunt la permission de le retirer de l'urne, en ne conservant que le lat, pour le replacer dans une nouvelle urne en bois d'aigle doré, qui se trouve dans le pavillon des parfums : le mũk krasuoṅ dirige et surveille cette opération.

Quant aux bijoux d'or et de diamant qui ornaient le corps du roi défunt, les práḥ phusàmàlà sont chargés de les recueillir, de les laver et de les conserver dans le trésor royal pour être utilisés ainsi : avec l'or qui sera remis aux bijoutiers il sera fondu une statue du Buddha, qui sera consacrée dans une cérémonie au Práḥ Mên.

8 heures. — L'architecte fait réduire la hauteur du piédestal servant de catafalque en lui retirant 4 étages et en ne lui en laissant plus que cinq. Les ouvriers charpentiers, les sculpteurs sur bois et ornemanistes préparent une coupole en forme de trône Bŏssabŏk, qui est placée dans le Práḥ Mên. Le service des práḥ nokorbàl (2) et les ouvriers préparent un échafaudage et des pompes à eau en cas d'incendie. Les sculpteurs sur bois fabriquent des fleurs en copeaux de bois d'aigle découpés pour placer dans le Bŏssabŏk ; d'autres fleurs serviront à recouvrir l'urne en bois d'aigle. Des employés entassent le bois d'aigle sur le bûcher ; l'Okñà Péč Saṅkrãm est chargé de préparer les fusées imitant des cris d'animaux, qui seront placées autour du Bŏssabŏk, ainsi que la mèche qui viendra mettre le feu.

Des agents du service des eaux préparent des jarres d'eau tout autour du Práḥ Mên pour le protéger de l'incendie.

---

(1) Chef du service des snŏṃ práḥ daṃrŭot.

(2) Nagarapàla, service municipal.

15 heures. — S. M. le roi régnant, la famille royale et les dignitaires de la cour viennent saluer le roi défunt dans le pavillon des parfums au son des conques des bakous et des khlăn čhnăk. Les snŏm prăḥ damrŭot saluent l'urne en bois d'aigle et invitent les précieux restes à prendre place sur le prăḥ răč yănŏmăt pour être transportés en procession et élevés par le prăḥ Sòpanaḥ jusqu'au Bŏssabŏk dans le Prăḥ Mên.

17 heures. — S. M. le roi régnant reçoit le Résident supérieur au Cambodge ainsi que tous les fonctionnaires, officiers et colons européens réunis dans le Prăḥ Mên, les membres de la famille royale, les ministres, mandarins et dignitaires de tous grades, fonctionnaires de la capitale et des provinces. Tous sont invités à faire l'offrande au feu, qui doit consumer S. M. Sisowath, de baguettes odoriférantes, fleurs en bois d'aigle et parfums de toutes sortes, et la foule vient s'incliner devant le bûcher en implorant la bénédiction pour le roi défunt et la récompense que ses mérites lui auront value.

A ce moment, le roi régnant et le représentant de la France au Cambodge montent déposer les fleurs en bois d'aigle et les parfums sur le prăḥ lat pendant que des fonctionnaires de service placent des bougies et des baguettes odoriférantes et d'autres fleurs en bois d'aigle sous le prăḥ lat.

Les honneurs militaires sont alors rendus par les troupes françaises à S. M. défunte, Grand-croix de la Légion d'Honneur ; une salve de 88 coups de canon retentit et des orchestres et musiques diverses se font entendre.

Alors S. M. le roi régnant, suivi du Résident supérieur et entouré des assistants, se rend au Prăḥ Banlà Phăk (1). La mèche qui doit porter le feu sur le bûcher est allumée par le roi avec le feu pris au feu sacré Kailàs (2) gardé dans la chapelle ardente.

Ensuite a lieu la distribution des lots de tombola et de pièces d'argent placées à l'intérieur de citrons. La famille royale et les fonctionnaires de service restent à veiller autour du bûcher dans le Prăḥ Mên pendant la nuit jusqu'au matin.

18 heures. — Mêmes cérémonies que le deuxième jour.

9e jour. Samedi 4e jour de la lune décroissante de Phalkun (10 mars). 7 heures. — Sa Majesté, les membres de la famille royale, les ministres et dignitaires de tous grades se réunissent dans le Prăḥ Mên, pendant que 32 bonzes récitent des prières dans les pavillons Saṃsàn, pour offrir l'eau consacrée contenue dans huit urnes d'or et huit urnes d'argent préparées par les krŏṃ nàṃ srăṅ (3).

Les màlàphusà et les krŏṃ snŏṃ pol rœ̆n éteignent le feu et, plaçant 32 pièces d'or et 32 pièces d'argent, 16 bagues d'or montées de diamant, 16 bagues montées de rubis, soit un total de 32 anneaux, 32 fleurs de Phkŏl en or et 32 en argent, ils en forment sur le bûcher un corps couché où sont représentés les organes humains.

(1) Tribune royale.
(2) Kailàsa. L'embrasement du Mên est une image de la fin du monde, consumée par le feu de Çiva.
(3) Service du bain royal.

S. M. le roi et les membres de la famille royale ainsi que les ministres et mandarins de tous grades font l'*uttara popil* (1) trois fois, pendant que 88 bonzes récitent les prières Sattapakaraṇa ; puis des donations et des offrandes sont faites aux pagodes Unnàlòm et Bòtuṃvodĕi à Phnom Penh (2). Ces offrandes sont portées par les membres de la famille royale, qui les promènent trois fois autour du Mèn avant de les remettre au krŏm sañrĕi (3) qui les offrira aux chefs des deux sectes.

Ensuite le roi régnant, accompagné des membres de la famille royale et des mandarins de tous grades autorisés par lui, monte recueillir les cendres pour les placer dans un prâḥ sŏvanphĭṅkàraṃ (4) et les laver avec de l'eau de coco et de l'eau parfumée sur une coupe en or pur. Ces restes ainsi lavés sont placés dans une urne royale en or ornée de diamants, au son des conques des bakous et des khlàñ čhnàk. Les snŏṃ pol rươn invitent les précieux restes à venir prendre place dans cette urne qui est exposée sur le catafalque d'or, reconstitué à 9 étages.

9 heures. — Les membres de la famille royale, les ministres, princes et mandarins de tous grades escortent en procession les résidus du lavage que le krŏṃ mươñ (5) a placés dans la prâḥ thavikà (6) en soie avec des fleurs d'or et que l'on a déposés sur le prâḥ Sŏvannasŏthikà ou plateau en or transporté sur un palanquin.

La procession se dirige suivant les rites vers le Kŏṃpoñ Phè, où des agents du service des eaux reçoivent les résidus qui sont immergés, toujours suivant les rites, dans le courant du fleuve.

10 heures. — Prières et repas des bonzes comme les jours précédents.

12 heures. — Repas offert aux mandarins et employés de service.

15 heures. — Exposition des Prâḥ Kăthà păn (7) dans le Prâḥ Mèn.

16 heures. — Sa Majesté se rend au pavillon des cérémonies pour distribuer des billets de tombola et des fleurs d'or et d'argent qui ont servi pour la cérémonie du matin ainsi que des pièces de monnaie mises dans des citrons ; puis elle assiste aux jeux de lutte et de boxe.

Les danses scéniques, les jeux divers, la distribution de pièces de monnaie et le banquet continuent, mais sans récitation du Dhamma.

---

(1) On forme un cercle autour de l'objet que l'on veut honorer. Chaque assistant, le visage tourné vers le centre, reçoit le *popil* de son voisin de droite, avec sa main droite, puis le tend de la main gauche à son voisin gauche. Le *popil* qui accomplit ainsi la pradakṣiṇa est un disque (mais plutôt ici une ogive courte) sur lequel on fixe un cierge et qui porte en relief la figure d'une divinité aux mains jointes. Chacun des assistants chasse avec sa main la fumée du cierge vers le centre du cercle où l'objet honoré figure le Meru. Le tour du *popil* imite le mouvement des neuf planètes autour du mont central.

(2) Ūrṇāloma et Padmavatī.

(3) Direction des affaires religieuses.

(4) Tamis en or (*suvaṇṇa bhiṅkāra*) ; ce terme pāli désigne ordinairement un vase d'or.

(5) Service municipal.

(6) *Thavikā*, sac.

(7) « Les mille gatha », versets tirés du Vessantarajātaka.

19 heures. — 88 bonzes récitent les prières práḥ barīt ([1]) à l'intérieur du Práḥ Mên et un sermon pour l'inauguration d'une statue du Buddha en or suivant l'usage.

10e jour. Dimanche 5e jour de la lune décroissante de Phalkun (11 mars). 10 heures. — 88 bonzes qui ont récité les prières prennent leur repas dans le Práḥ Mên.

14 heures. — Sermon Saṅkàyanā prononcé dans le Práḥ Mên par 3 bonzes « en chaire », 4 bonzes *àntrai* et 100 bonzes *hàtthabàs* ([2]).

17 heures. — 88 bonzes récitent les prières Sattapakaraṇa et les bakous soufflent dans les conques, accompagnés par les khlăñ čhnăk. Les snŏṃ pol rươn saluent les restes placés dans l'urne et les invitent à prendre place sur un palanquin. Une procession se forme avec les membres de la famille royale, les ministres et mandarins qui accompagnent l'urne dans la cour du Palais royal, où elle est reçue par S. M. le roi régnant dans la salle du trône. L'urne contenant les saints ossements est placée sur un autel avec continuation du culte et des honneurs rendus, jusqu'au jour où sera édifié un práḥ čedĕi sur la montagne práḥ Răč Trăp ; alors on fera la cérémonie de l'ensevelissement des saints ossements conformément au testament et aux usages royaux.

20 heures. — Repas offert par S. M. à M. le Résident supérieur de la République française dans le pavillon Băñyoṅ.

21 heures 30. — Réception suivie de bal dans le Práḥ Tinăṅ bŏn (Salle des fêtes).

Couronnement de S. M. Sisowath Monivong. — Les cérémonies du couronnement de S. M. Sisowath Monivong et les fêtes traditionnelles se sont déroulées à Phnom Penh du vendredi 20 au mercredi 25 juillet 1928 ([3]). L'ordonnance en fut réglée par l'Okñā Văṅ Thiounn, Ministre du Palais royal, des Finances et des Beaux-Arts ; un programme analytique rédigé en français fut distribué par ses soins ([4]). On rapprochera ce document de celui où M. Thiounn a consigné en 1906 le cérémonial du couronnement de Sa défunte Majesté Sisowath ([5]). Les deux programmes sont presque identiques et sont très voisins du rituel siamois.

([1]) Les *paritta*, charmes ou sauvegardes : courts extraits des textes sacrés auxquels on attribue une vertu protectrice.

([2]) Cette curieuse cérémonie figure le premier concile. Les trois bonzes « en chaire », *saṅghadesāgrr*, représentent Kaçyapa, Upali et Ānanda. Les *àntrai* « récitants du Tripiṭaka » (siam. *ăn*, réciter), sont les bonzes qui, après que les protagonistes ont exposé le sens de chacune des corbeilles, en récitent certains textes caractéristiques, à savoir : pour le Vinaya, des passages du *Suttavibhaṅga*, pour le Suttapiṭaka, des extraits du *Dīghanikāya*, et pour l'Abhidhamma, de la *Dhammasaṅgaṇi*. Enfin les 100 bonzes *hatthapāsa*, « assis à la distance d'une coudée », sont des bonzes « invités » qui assistent aux discussions figurées et participent en chœur à la récitation.

([3]) Le roi occupe effectivement le trône du Cambodge depuis le 9 août 1927.

([4]) *Programme des fêtes du couronnement de S. M. Práḥ bat Samdach práḥ Sisowath Monivong, roi du Cambodge*. Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1928.

([5]) *Programme des fêtes du couronnement de S. M. Sisowath, roi du Cambodge*. Paris, Imprimerie Nationale, 1906. Cette brochure, plus complète, donne le texte des allocutions traditionnelles, augmentées d'un paragraphe où s'introduit le nom du Gouvernement de la République française.

Un grand concours de peuple suivit ces fêtes animées, bien ordonnées, et rien n'y manqua, pas même ces fortes ondées, coupant un beau soleil, où les Cambodgiens savent voir l'hommage des nāga de la pluie au nouveau souverain et le présage de moissons heureuses. Il est intéressant de retrouver aussi vives dans l'esprit populaire ces vieilles conceptions du rituel agraire, dont le cérémonial royal est encore tout empreint.

Voici les instructions officielles relatives aux préparatifs que l'on fit au palais : « Dans la salle du trône Prăḥ tinăṅ Tévā Viniččhay (*devaviniçcaya*), où ont lieu les réunions solennelles, un autel est dressé sur lequel sont déposées des statues bouddhiques (*buddharūpa*) et brahmaniques (*devarūpa*) ainsi que les attributs royaux. Autour de la salle du trône on installe 8 maisonnettes à 3 étages et une maisonnette à 7 étages où sont exposées les offrandes destinées aux deva. On élève également un pavillon à 9 étages, surmonté d'une coupole dorée pour le bain royal. Quatre chapelles secondaires brahmaniques, de 4 m. de côté, sont édifiées devant les portes extérieures du Palais royal [1], et entourées chacune d'une palissade sacrée renfermant une maisonnette où sont placées les offrandes destinées aux deva.

« Des *toḥ* ou stands sont installés dans les galeries de l'enceinte du palais par les chefs des deux sectes religieuses (Mahānikāya et Dhammayuttika), les ministres, les mandarins, les fonctionnaires ainsi que les magistrats de la capitale et des provinces du royaume [2].

« Dans les chapelles, les Bakous récitent les prières d'usage et préparent l'eau lustrale destinée au bain de Sa Majesté. »

Plusieurs cérémonies, et non les moins attachantes, n'ont pas été accessibles aux Européens. On en est réduit à la brochure cambodgienne publiée par M. Thiounn [3] ou encore à son texte de 1906, dont les dispositions essentielles furent observées en 1928.

La retraite du roi (20, 21 et 22 juillet). — Le vendredi 20 juillet, le roi est solennellement introduit dans le Prăḥ tinăṅ prăḥ Mohâmontir (*mahāmandira*), appartement attenant à la salle du trône. Un cortège pittoresque l'acccompagne : en tête viennent des paṇḍits, qui portent une statue du Buddha, puis des fonctionnaires du Palais royal portant deux défenses d'éléphant et deux cornes de rhinocéros. Derrière Sa Majesté vient une théorie de filles d'honneur, chargées d'attributs dont la symbolique est parfois savoureuse.

« Une fille d'honneur habillée de soie de *sarabap* et de *tat* porte sur un plateau un sac d'or représentant le Trésor d'or.

« Une fille d'honneur habillée de même porte sur un plateau un sac d'argent représentant le Trésor d'argent.

« Une fille d'honneur habillée de même porte sur un plateau une citrouille dorée représentant la fraîcheur. »

---

[1] Donc à l'Est, au Sud, à l'Ouest et au Nord, chaque édicule étant consacré à la divinité d'une région cardinale.

[2] C'est une tradition, à laquelle le peuple tient beaucoup, que ces expositions de collections privées, où quelques œuvres d'art se montrent parfois.

[3] *Prăḥ rājavidhipuṇyarājābhiṣeka*. Phnom Penh, 1928.

Dans ce cortège quatre jeunes filles figurent « le beau sexe des quatre points cardinaux » [1], ou mieux des quatre grands continents de la cosmologie indienne, dont les noms se laissent deviner sous une transcription un peu flottante.

Le roi se rend à 18 h. 30 dans la salle du trône où le reçoit le chef des Bakous qui porte une statuette de Viṣṇu. « Sa Majesté prend place dans le fauteuil royal et offre des présents au Buddha. Elle allume la bougie symbolique du succès des fêtes, dite tien čei » [2]. A la nuit, le Palais est illuminé, les danses et les représentations dramatiques battent leur plein, et c'est ainsi que s'écoule le temps de la retraite royale.

L'abhiṣeka. Lundi 23 juillet. — Cette cérémonie de l'ondoiement nous transporte en pleine culture indienne, et c'est bien d'ailleurs le sol de la grande métropole religieuse que le roi foule en esprit, puisque le pavillon du bain figure le mont mythique, axe du monde indien. Mieux encore, le roi lui-même s'identifie avec la montagne sainte. « Tout grand roi en fête de couronnement doit se considérer ainsi : Notre personne royale représente le mont Meru qui est la base de la terre universelle. Notre œil droit représente le soleil et notre œil gauche la lune, qui éclairent le monde. » [3] Mais des données modernes tranchent sur ce fond ancien, comme le montre l'analyse officielle.

« *Sept heures cinq.* — Sa Majesté, vêtue de blanc et accompagnée du même cortège que les jours précédents, fait son entrée dans la salle du trône au son des conques marines et de la musique. Après avoir offert des offrandes au Buddha et invité les bonzes à réciter les prières *jayanto* durant le bain royal, Elle reçoit M. le Gouverneur général de l'Indochine, M. le Résident supérieur de la République française au Cambodge, Leurs Saintetés les Chefs suprêmes des Mohànikày et des Thommayut, les cinq ministres et le Directeur des Bakous qui l'accompagnent au pavillon du bain (élevé devant l'escalier de la salle du trône).

« Le Directeur des Bakous offre à Sa Majesté, qui la prend avec la main droite, une branche de l'arbre čei prœ̆k *(jayavṛkṣa)*, symbole du pouvoir suprême et du bonheur éternel.

« Sa Majesté regarde vers l'Est, tandis que l'Okñà Horà thipdĕi *(horādhipati)* invoque la protection des deva ; une salve de vingt et un coups de canon est tirée au moment précis où M. le Gouverneur général, M. le Résident supérieur, les Ministres, les Chefs des Sectes et des Bakous versent, chacun à leur tour, de l'eau lustrale sur Sa Majesté qui, après ce bain, descend avec le même cortège pour se laver les pieds avec de l'eau de coco et des essences contenues dans des vases d'or et d'argent.

« *Huit heures.* — Sa Majesté, accompagnée du même cortège, entre dans la salle du trône (en grand costume national, sans coiffure), précédée du Directeur des Bakous. Elle y reçoit en audience solennelle M. le Gouverneur général de l'Indochine et M. le Résident supérieur de la République française au Cambodge, ainsi que MM. les fonctionnaires, officiers et colons.

---

[1] *Couronnement de S. M. Sisowath*, p. 15.

[2] Un cierge brûle en permanence pendant toute la durée des fêtes ; le roi l'éteint le dernier jour.

[3] *Couronnement de S. M. Sisowath*, p. 13.

« Après avoir fait ses offrandes aux Divinités, récité ses prières et offert des présents et un repas aux bonzes qui vont déjeuner à leurs pagodes [1], Elle prend place sur un fauteuil couvert d'étoffe blanche, en se tournant vers l'Est. Elle est entourée des huit chefs des Bakous, assis chacun dans la direction de chaque point cardinal [2], et de Bakous qui jouent du tambourin et sonnent des conques marines. Le Directeur des Brahmes remet la statue de Çiva et la statue de Viṣṇu à Sa Majesté qui reçoit la première dans la main droite et la deuxième dans la main gauche. Chacun des huit chefs des Bakous récite une formule dite de *préservation* pour Sa Majesté, au fur et à mesure qu'Elle se tourne vers lui.

« Le Directeur des Brahmes donne à boire à Sa Majesté une gorgée d'eau lustrale. »

Ensuite viennent la lecture des titres royaux, puis la remise au roi par l'Okñā Mahāmantrī de tous les biens, êtres et territoires qui constituent le pays cambodgien. Les princes, les ministres et les fonctionnaires saluent Sa Majesté en lui présentant leurs cachets, symboles de leurs fonctions. Ils sont confirmés dans leurs fonctions et la jouissance de leurs sceaux. Ils saluent de nouveau le roi.

M. le Gouverneur général Monguillot et M. le Résident supérieur Le Fol viennent apporter à Sa Majesté les vœux et les félicitations du Gouvernement de la République française. « Ils l'invitent ensuite à monter sur le trône, pendant qu'on tire vingt et un coups de canon. Le Directeur des Bakous remet la couronne à M. le Gouverneur général qui la pose sur la tête de Sa Majesté au nom du Gouvernement de la République française. M. le Résident supérieur est prié de remettre l'Epée sacrée à Sa Majesté qui la reçoit de la main droite.

« Les Ministres remettent ensuite à Sa Majesté les attributs royaux. Tous les princes, ministres et mandarins saluent Sa Majesté pour la troisième et dernière fois. » Après une allocution de M. le Gouverneur général et la réponse de Sa Majesté, l'assistance se retire.

A 10 h., « Sa Majesté rentre avec son cortège dans la salle du trône intérieure (*mahāmandira*), où Elle prend place sur le lit Prăḥ Thĕn. La plus âgée des dames de la cour prend la parole pour lui offrir comme servantes les princesses et toutes les dames de la Cour. La femme de l'Okñā Mohā-Montrei, directeur du Protocole, offre pour le service de Sa Majesté les femmes des mandarins de tout rang et adresse à Sa Majesté en leur nom leurs vœux et leurs félicitations. Toutes les princesses et les dames saluent Sa Majesté qui répond à cette allocution et est saluée de nouveau par toute la Cour. »

Cet épisode agréable fut, dit-on, un répit dans le cours d'une journée bien chargée. On a remarqué le rôle considérable que joue dans ces cérémonies l'élément féminin. Ces traditions viennent de loin. Les rois de l'Inde ancienne étaient, eux aussi, gardés et servis par un corps de suivantes, les *yavanī* (« les grecques »), dont Tcheou Ta-kouan trouva comme une réplique autour du roi khmèr d'Aṅkor, au XIIIe siècle [3].

---

[1] L'estrade sur laquelle ils s'étaient tenus fut envahie par la colonie européenne, dont ce fut le seul manquement à l'étiquette cambodgienne : les spectateurs se trouvèrent ainsi élevés au-dessus du roi.

[2] Les 4 orients et les 4 points intermédiaires.

[3] Pelliot, *BEFEO.*, II, 176.

La procession (mardi 24 juillet). — Ce « tour de ville » solennel symbolise la prise de possession du sol par son nouveau maître. Le cortège s'arrête trois fois devant deux tribunes élevées tout exprès, puis à l'hôtel du Résident supérieur. Le roi quitte le palais, coiffé de la couronne prăḥ mohà mŏkŏt (*mahā mukuṭa*) et porté en palanquin. Au premier reposoir il est reçu par le Résident supérieur et par le Chef des Bakous qui le bénit et lui offre de l'eau lustrale pour se laver le visage. Le roi poursuit sa route, coiffé du prăḥ mohà ćŏdà pañćakŏt (*mahā pañcakoṭi cūḍa*, coiffure à cinq pointes) et monté sur le char traditionnel que traînent six chevaux. Au second arrêt, « après une cérémonie analogue à celle qui a été célébrée dans la première tribune, Sa Majesté coiffe le prăḥ mohà mālā (*mahā mālā*, chapeau conique à larges bords) (1) et monte à cheval jusqu'au Protectorat, où Elle est reçue avec les honneurs militaires dans le salon de la Résidence supérieure par le Gouverneur général et le Résident supérieur ainsi que le Chef des Bakous (pl. XXXII). Sa Majesté, parée de la coiffure Troṅ prăḥ pĭt (casque à pointe et à couvre-nuque), monte à dos d'éléphant pour rentrer au Palais royal. Le roi a constamment tourné son épaule droite vers le centre de la ville et le cortège a changé de direction aux points cardinaux : c'est la circumambulation rituelle, la pradakṣiṇā de l'Inde ancienne.

Le sixième jour, qui fut le mercredi 25 juillet, le roi, en éteignant la bougie symbolique, marque la fin des réjouissances.

Pendant tout ce temps, on eut chaque soir une séance de danses et des représentations théâtrales. Il convient de noter que, malgré l'obscurité, l'affluence, voire la presse, hors du Palais comme dans ses murs, rien ne vint troubler l'ordre et la bonne humeur de cette foule cambodgienne mêlée d'éléments disparates : Annamites, Chinois, Chams, Malais, Hindous (il y a même une colonie afghane à Phnom Penh). C'est d'ailleurs un aspect frappant de ces fêtes cambodgiennes, que les colonies étrangères y figurent à égalité avec le peuple même, et jusque dans l'ordonnance des cérémonies. Des orchestres et des dignitaires malais, chinois et chams sont un élément important du cortège rituel et l'on put admirer, sous les murs du palais, une collection de dieux du Sud de l'Inde que la colonie tamoule fit ainsi participer à l'événement politique et religieux. Les ressortissants étrangers entrent donc, sans intermédiaire, directement en rapport avec la majesté royale, sans qu'il y ait sur ce point aucune différence à établir entre eux et les Cambodgiens de sang. Ils sont ainsi compris dans le contrat spirituel qui lie le roi au territoire et aux habitants, ce qui aide à saisir une conception religieuse, magique même, de la royauté et de la nation, bien éloignée du nationalisme racial de l'Occident. Le Siam est, on le sait, pénétré du même esprit (du moins à ce point de vue) et la cérémonie du couronnement n'y serait pas complète sans la célébration de rites annamites qui mettent en rapport spirituel le nouveau maître du pays et l'importante colonie annamite.

---

(1) Cette coiffure rappelle le légendaire jardinier, « le chef des concombres doux » que la tradition met à l'origine de la dynastie. Cf. Ed. HUBER, *Le jardinier régicide qui devint roi*, *BEFEO.*, V, p. 175-184 ; prototype indien dans TAWNEY, *Prabandhacintāmaṇi*, p. 179, *BEFEO.*, IX, 634.

Ce bon accueil que le Cambodge fait à l'étranger est un trait historique et Tcheou Ta-kouan est éloquent là-dessus : « Le riz est facile à gagner, les femmes faciles à trouver, les maisons faciles à aménager, le mobilier facile à se procurer, le commerce facile à diriger. Aussi y en a-t-il constamment qui se dirigent vers ce pays... D'une façon générale, les gens de ce pays sont extrêmement simples. Quand ils voient un Chinois, ils lui témoignent une crainte respectueuse. » Le principe d'une si large hospitalité réside sans doute dans cette conception de la communauté nationale qui éclate dans l'ordonnance des cérémonies, nationales s'il en est, auxquelles nous venons d'assister.

INDE NÉERLANDAISE.

— M. Paul Mus a adressé au Directeur de l'Ecole Française le rapport suivant sur la mission qu'il a remplie à Java comme représentant de notre institution aux fêtes du 150e anniversaire de la Société royale des Arts et Sciences de Batavia.

Monsieur le Directeur, — Vous avez bien voulu me charger de vous représenter aux fêtes du 150e anniversaire de la Société royale des Arts et Sciences de Batavia (24 avril 1778-24 avril 1928). J'ai quitté Saigon le 8 avril et je suis arrivé le 15 à Weltevreden, où j'ai reçu l'hospitalité de M. le Consul général de France aux Indes néerlandaises. M. Bodard, qui fut Consul de France à Tchong-king, puis au Yunnan, est très averti des choses de l'Extrême-Orient et l'accueil que votre délégué a trouvé auprès de lui témoigne de son attachement à notre institution.

Arrivé une semaine avant l'ouverture du Congrès, j'ai pu prendre contact avec les dirigeants de la Société. M. van Kan, son président, l'éminent juriste de Leyde, dont la réputation est européenne, est un précieux ami de notre pays. Il achève un ouvrage consacré à ce chapitre attachant de notre histoire nationale : la vie de Jeanne d'Arc. J'ai reçu d'ailleurs l'accueil le plus bienveillant de personnalités comme M. Welter, membre du Conseil suprême, ancien ministre des Colonies, M. Trip, président de la Javaasche Bank, qui patronnent la Société. Je me suis longuement entretenu avec M. Schrieke, chef du Service ethnographique, et j'ai pu visiter à loisir l'admirable musée de la Société.

Le Musée archéologique, où m'a conduit M. Bosch, chef du Service archéologique, est remarquable par la beauté des pièces qui y sont réunies autant que par leur intérêt scientifique. J'ai noté plusieurs traits dont la comparaison aux données chames ou khmères présentera quelque intérêt. On m'a montré une collection déjà importante et continuellement accrue de statuettes tantriques : ces documents doivent étendre le champ d'une iconographie que l'on a principalement fondée sur les seules données tibétaines et népalaises. M. van Stein Callenfels a récemment adjoint à ce musée une belle section de préhistoire.

Le Musée d'ethnographie est considéré à juste titre comme un modèle. J'y fus guidé par son organisateur, M. Le Roux. Toutes les civilisations qui se partagent le vaste domaine néerlandais, de l'Indonésie occidentale jusqu'à la Nouvelle Guinée, y sont accessibles, représentées chacune par une collection séparée, sommaire et complète (art, parures, armes, outils, métiers, vêtements, maquettes d'habitations, de barques).

Le programme officiel couvrit une semaine. Trente sociétés néerlandaises s'étaient fait représenter. Les délégués étrangers arrivèrent à Weltevreden le dimanche 22 avril au matin. M. Cœdès représentait à la fois l'Institut royal



Couronnement du roi Monivong. Le roi à cheval. (Cf. p. 643.)

de Siam et la Siam Society, M[lle] Karpelès, la Bibliothèque royale de Phnom Penh. M. Boden Kloss, conservateur du Musée de Singapore, apportait une lettre de félicitations du Gouverneur des Straits Settlements. MM. Baker (Johore) et Reimers (Ceylan) avaient été délégués par la Royal Asiatic Society.

Lundi 23 avril. — La matinée fut consacrée à la visite du vieux Batavia (Benedenstad, la ville basse). Il ne reste rien du premier comptoir établi en 1619 par Jan Pieterszoon Coen, mais on peut encore voir une porte datant de 1671, l'église portugaise (1693) et, auprès d'elle, la belle pierre tombale de Swaerdecroon, Gouverneur général de 1718 à 1725. La vieille ville n'est plus qu'un quartier d'affaires, et seuls les Chinois et les indigènes y demeurent. La ville européenne est à Weltevreden, et c'est là que se trouve le Musée de la Société royale.

A 17 h. 30, le Conseil de la Société se réunit en séance extraordinaire pour procéder à la remise de leurs diplômes aux membres d'honneur nouvellement élus, ou, à leur défaut, aux Consuls généraux de leurs pays respectifs. Il vous sera agréable de savoir que sur seize de ces distinctions qui ont été remises à des étrangers, l'orientalisme français s'en est vu décerner huit, offertes à MM. Cœdès, Ferrand, Finot, Foucher, Sylvain Lévi, Massignon, Parmentier et Pelliot. M. van Kan, qui présidait, remit son diplôme aux mains de M. Cœdès en l'accompagnant d'une cordiale allocution, où il a rappelé en ces termes le mémoire sur Çrīvijaya, paru dans notre *Bulletin* : « Nous vous saluons comme un véritable fondateur d'empire, fondateur d'empire non pas à la façon des grands conquérants, mais à la façon des grands penseurs qui livrent bataille dans le cabinet de travail, à l'aide d'armes forgées de science et d'assiduité, fondateur pacifique d'un empire paisible et solide qui survivra à toutes les vicissitudes des révoltes et des luttes et que rien ne pourra désormais rayer du livre d'or de l'histoire où vous l'avez inscrit. » La franche sympathie dont ces paroles sont empreintes a constamment entouré les délégués français. C'est dans notre langue, et avec un grand bonheur d'expression que le président s'adressa au corps tout entier des délégués étrangers au cours de la séance solennelle. C'est pour beaucoup aux relations excellentes et suivies de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et de la Société royale qu'on est redevable de dispositions aussi favorables à notre pays : il ne vous a pas échappé, en effet, que des huit personnalités citées, six sont d'anciens membres ou des membres de notre institution, ou l'ont honorée de leur étroite collaboration.

Au cours de cette même séance M. Pijper nous lut une conférence de M. Jayadiningra, professeur de droit musulman, sur « un commentaire Ahmadiyya du Qoran » (1). Les musulmans javanais suivent avec intérêt ce mouvement Ahmadiyya, né au Penjab, avec le XIV[e] siècle de l'hégire (1883-1908 A. D.), qui prétend remettre à la persuasion des seuls miracles divins la propagation de l'Islam et répudie le principe de la guerre sainte, qu'il faut tuer tout ce qui ne se convertira pas. Le prophète de cette croyance, Mirza Ghulam Ahmad Qadiyani (1839-1908) se donnait à la fois pour le Mahdi et le Messie, la réincarnation de Mahomet comme celle de Jésus. Jésus n'est pas mort en croix. Il a fui au Cachemir et c'est là qu'il mourut : on peut voir sa

---

(1) Maulvi Muhammad Ali, *The Holy Qurán containing the Arabic text with English translation and commentary.* Woking, 1917. Lahore, 1920.

tombe à Srinagar. Tous les Ahmadiyya estiment d'un commun accord que la religion chrétienne ne se relèvera pas du coup qu'ils lui ont porté par cette révélation. L'interprétation traditionnelle de l'Islam est aussi mal en point. Pourtant les religions qu'ils attaquent se défendent encore et les zélateurs du mouvement (qui a pris une extension remarquable) vont parfaire leur œuvre en reprenant point par point le témoignage des livres les plus saints, à commencer par le Qoran. Cette foi est intéressante à bien des égards, quoi qu'on veuille penser de son principe, et l'on doit attendre de ses docteurs mieux que ce réajustement de la légende de Josaphat. Leur érudition, leur vigueur d'esprit ne font aucun doute, non plus que l'excellence de leurs fins politiques.

A 21 h., on eut au Grand Théâtre un très beau festival de danses javanaises, la plupart dans le style ancien, avec un spécimen du style nouveau, plus agité : on y introduit des phases de lutte (*silat* ou *penčak*), qui respectent pourtant le rythme et ne sont pas sans caractère. La plupart des danseurs appartenaient à la célèbre troupe du sultan de Surakarta. Ces jeunes gens sont tous d'excellente famille : ce sont souvent des étudiants de l'Université, considérations qui ne sont sans doute pas étrangères à la sûreté et à la finesse dont ils font preuve dans un art qui, tel qu'on l'entend en ces pays, n'est pas d'accès facile.

Mardi 24 avril. — L'assemblée générale se tint dans la salle des fêtes du Musée à 10 h. 30, présidée par M. van Kan et honorée de la présence de S. E. le Gouverneur général et de Mme de Graef. Le président ouvrit la séance par un exposé éloquent et substantiel de l'œuvre accomplie, à travers tant d'obstacles, par cet admirable et savant corps, qui n'a jamais été plus florissant qu'en cette cent-cinquantième année de son âge. Son Journal est aujourd'hui l'un des instruments essentiels de l'indianisme et de l'indosinologie : les mémoires qui y sont publiés ont été l'objet de fréquents comptes rendus dans notre *Bulletin*.

La lecture et la publication de nombreuses inscriptions, l'exploration et les restaurations archéologiques, l'établissement d'une protection efficace des monuments historiques, des enquêtes ethnographiques et philologiques, un travail soutenu dans toutes les branches de nos sciences, enfin la préhistoire naissante, — le champ de cette activité est vaste et partout elle est féconde.

La lecture de la lettre de félicitations que vous aviez bien voulu me confier fut écoutée avec une attention marquée et je crois que l'on a reçu avec beaucoup de satisfaction le portefeuille de photographies illustrant l'art cham, présent de notre institution à celle que dès ses débuts elle prit pour modèle et pour guide, comme vous l'avez rappelé.

Un grand dîner réunit à l'Hôtel des Indes, sous la présidence de S. E. le Gouverneur général, les dirigeants de la Société, les délégués néerlandais et les délégués étrangers. M. Cœdès prit la parole au nom de ceux-ci pour remercier le Chef du Gouvernement des Indes néerlandaises et le Conseil de la Société de l'accueil qu'ils ont trouvé auprès d'eux et pour offrir leurs vœux chaleureux à l'illustre Koninklijk Bataviaasch Genootschap, auquel la science doit tant.

Mercredi 25 avril. — Les délégués visitèrent en corps, dans la matinée, les différentes sections du Musée, conduits par les conservateurs, et le soir M. Le Roux leur présenta des films documentaires (Java, Bali, Bornéo : ethnographie, architecture, etc.). Le Conseil de la Société m'a gracieusement offert de nous prêter ces films très intéressants qui seront présentés au public indochinois.

Une excursion au centre de Java, admirablement organisée et conduite par MM. Schrieke et van Stein Callenfels, nous permit, du 26 au 28 avril, de prendre contact avec les monuments de l'ancienne civilisation javanaise (Barabuḍur, Mendut, Kalasan, Sevu, Prambanan) et de retrouver ce qui en reste vivant : Surakarta et Jogjakarta gardent intactes les traditions du théâtre d'ombres et de la danse. Sous l'apport musulman se devinent les grands traits d'une culture très voisine de ce que Tcheou Takouan put voir à Aṅkor. Le palais du sultan de Surakarta notamment pourrait être l'objet d'une comparaison très instructive avec celui dont M. Marchal a étudié les dispositions : la terrasse d'honneur qui le précède, l'ordonnance de ses quartiers, tout est réglé suivant une tradition très proche de ce qu'a livré le sol cambodgien. La tour où le roi khmèr s'unissait à la nāgī se retrouve à Solo. C'est une construction ronde, à étages. Un escalier intérieur en spirale s'appuie au mur. Le dernier étage est interdit. C'est là que le susuhunan, comme jadis le roi d'Aṅkor, vient rejoindre la nāgī, rite qui a pour fin d'assurer aux cultures une pluie abondante. Que cette légende ait toujours la faveur du peuple, c'est ce que montre un détail dont on vient tout juste de l'enrichir. L'actuel susuhunan de Solo, lorsqu'il pénétra pour la première fois dans la chambre traditionnelle, fut saisi d'une sainte horreur. La déesse lui fit néanmoins un accueil bienveillant, mais en le nommant son fils, si bien qu'il renonça à l'essentiel du rite. Aucun désastre d'ailleurs ne s'ensuivit.

Les délégués se séparèrent le 29 avril et, pendant que nos collègues rejoignaient Batavia, je partis en compagnie de Mlle Karpelès pour l'Est de Java et Bali. Mon itinéraire vous a été soumis dans mon rapport préparatoire. Je suis resté à Bali du 6 au 13 mai. J'y ai pu faire ainsi qu'à Java quelques observations intéressantes, notamment sur certains faits d'orientation auxquels je pense consacrer une prochaine étude.

De retour à Weltevreden, j'y donnai le 18 mai à la Société royale une conférence sur l'art ancien du Cambodge et du Champa. J'ai surtout insisté sur les rapports ethnographiques et historiques qui rendent inséparables le domaine de nos études et celui qu'a si brillamment exploré la savante société auprès de laquelle j'ai eu le grand honneur de vous représenter. Ayant quitté Weltevreden le 19, je suis arrivé à Saigon le 25 mai.

JAPON.

Cérémonies de l'avènement de l'empereur Hirohito. — Le 5 novembre 1928, dès la tombée de la nuit, on voyait au long des vastes espaces qui conduisent de la gare centrale de Tōkyō au Palais tout proche, de nombreux groupes de Japonais qui venaient s'agenouiller sur des nattes. Toute la nuit, par un temps heureusement clément, les places vides se comblèrent peu à peu en arrière des cordes tendues par la police, et le lendemain à 7 heures, derrière une haie épaisse d'agents et de soldats, une foule immense était là, qui regardait, dans un silence profond, passer sur un épais tapis de sable clair, le cortège impérial en route pour Kyōto.

Aux yeux des quelques étrangers qui assistaient à ce spectacle, cette procession présentait une composition singulière. La tête avait un aspect occidental : policiers montés, cavaliers de la division de la Garde, trois berlines portant un maître des cérémonies, puis le prince Itō, Grand Maître des Cérémonies, puis M. Ikki, ministre de la Cour. Et soudain on reculait de plusieurs siècles : sur des chevaux conduits en main, caparaçonnés de soie violette, sellés d'une lourde selle de laque aux étriers

massifs venaient quatre ritualistes (*shōten* 掌典) en ample pantalon blanc et robe de soie de couleur, coiffés de cette calotte en gaze noire qui se relève tout droit à l'arrière et à laquelle semble s'accrocher une longue bande raide qui retombe derrière la nuque. Ils précédaient l'*on ha-guruma* 御羽車, sorte de grand coffre cubique recouvert de brocart et posé sur deux poutres que 14 jeunes gens en sandales de paille, pantalon blanc et robe de couleur, portaient à l'épaule. Une équipe de relève suivait ainsi que deux porteurs de tréteaux destinés à recevoir les poutres pendant les arrêts. Tous ces jeunes hommes étaient des Yase dōji 八瀬童子, des gars de Yase, une localité près de Kyōto qui a le privilège de fournir les porteurs de l'*on ha-guruma*. Ce coffre, dont le passage faisait courber toutes les têtes, est celui qui contient le Miroir sacré du Palais impérial. Nous reviendrons sur ce sujet. Fermant cette section du cortège qu'escortaient huit officiers de la Garde, venaient deux ritualistes, puis l'adjoint au chef ritualiste, le vicomte Honda, et alors la procession redevenait moderne. Entre deux pelotons de cavaliers de la Garde était porté le fanion impérial, chrysanthème d'or sur fond rouge, puis, précédée de l'Inspecteur des Chevaux et des Voitures (*shabakan* 車馬監), la daumont impériale attelée à 6, les conducteurs en culotte blanche, habit et toque largement galonnés d'or, deux valets en bicorne et culotte courte à l'arrière. Dans la voiture laquée rouge, rehaussée d'or et surmontée d'un grand phénix doré, était assis l'Empereur en uniforme de Grand Maréchal de son armée. Devant lui se tenait le comte Chinda, son Grand Chambellan (*jijūchō* 侍従長). Le carrosse était encadré par six officiers de la Garde dont la grande tenue : culotte rouge, dolman noir à brandebourgs, képi à plumet, rappelle son origine française. Nouveau peloton de cavaliers, ceux-ci précédant la daumont de l'Impératrice, plus simple, attelée à 4 seulement. La Souveraine était en costume européen, comme la première dame d'honneur qui lui faisait face. Le général Nara, aide de camp en chef (*jijū bukwanchō* 侍従武官長) et deux aides de camp, M. Saionji, Grand Ecuyer (*shume no kami* 主馬頭), le Gouverneur militaire de Tōkyō, tous à cheval, puis un autre peloton, puis une file de voitures, celles des princes et princesses du sang en tête, enfin, derrière un peloton encore, celles des chambellans et des dames d'honneur, celles du Garde du Sceau, du Président du Conseil, du Président du Conseil privé et une dizaine d'autres. Le cortège impérial défila pendant vingt minutes, les soldats en kaki présentant l'arme dans une immobilité absolue, et, derrière eux, la foule compacte figée de même, sans une parole, sans un geste.

A la gare, l'*on ha-guruma* fut de suite placé dans un wagon spécial, gardé par les ritualistes et les officiers qui l'accompagnaient. Les Souverains s'inclinèrent devant lui en passant et montèrent dans leur train qui partit à 8 heures, cette fois parmi les « banzai » du peuple, les feux d'artifice et les 101 coups d'une salve d'artillerie.

Tout le long de la ligne allant à Nagoya s'échelonnaient les populations de la côte : troupes et groupements de réservistes ou d'éducation prémilitaire gardant les gares et les ouvrages d'art, délégations innombrables avec leurs bannières, fonctionnaires en chapeau haut de forme, interminables haies de la jeunesse des écoles.

A l'arrivée à Nagoya, à 15 heures 30, le cortège impérial se reconstitua. Leurs Majestés allèrent passer la nuit au Palais de Nagoya, la châsse du Miroir étant déposée dans le pavillon de ce palais appelé Fukai-maru 深井丸. Dans la soirée, un service religieux fut célébré auprès d'elle, comportant des offrandes de nourriture et des illuminations. Un autre service fut célébré le lendemain à 7 heures, avant que ne se

reformât le cortège, qui quitta le Palais à 9 heures 50. Le train repartit à 11 heures et arriva dans l'après-midi à Kyōto, où, pour la quatrième fois, la procession se déroula, aboutissant cette fois au kōgū 皇宮, le Palais impérial de l'ancienne capitale. En entrant dans ce palais par la porte dite Kenreimon 建禮門, les Souverains saluèrent encore la châsse du Miroir et quand, à 17 heures, celle-ci fut installée au Shunkyōden 春興殿, ils se firent représenter au service que l'on célébra à ce moment.

Les trois Trésors sacrés. — Le lecteur est certainement frappé du respect dont, au cours de ce voyage, la châsse contenant le Miroir fut l'objet de la part, non seulement du peuple, mais des souverains eux-mêmes. On ne peut comprendre la nature des cérémonies de l'avènement des empereurs japonais si l'on ignore ce que sont les trois Trésors sacrés.

Ces trois trésors: le Miroir, le Glaive, les Joyaux, sont généralement définis comme les attributs de la souveraineté impériale ; nous ferons voir qu'au moins en ce qui concerne le Miroir, ils sont encore autre chose.

Le *Nihongi* et le *Kojiki*, qui sont les plus anciennes chroniques du Japon, bien qu'elles ne datent que du début du VIII[e] siècle, et le *Kogoshūi*, plus récent d'un siècle, rapportent (à plusieurs reprises et suivant des versions assez différentes) les légendes dont les Japonais font encore le début de leur histoire officielle et qui figurent à la base du shintoïsme. D'après ces légendes, Ninigi, petit-fils d'Amaterasu, la déesse du Soleil, fut envoyé par les dieux pour régner sur le Japon. Au moment de son départ, Amaterasu lui enjoignit de fonder une dynastie éternelle. C'est de Ninigi en effet qu'allait descendre Jimmu Tennō, le premier empereur. En outre, elle lui confia le Miroir, le Glaive et les Joyaux qui sont encore, d'après l'orthodoxie japonaise, conservés dans le pays. La déesse du Soleil est donc l'ancêtre de la famille impériale et c'est d'elle que les empereurs ont hérité les trois Trésors divins, *sanshu no shinki* 三種ノ神器.

Ces trésors étaient dans les temps anciens gardés par l'empereur dans son *tokonoma*, qui était l'endroit où il couchait et où il déposait les objets précieux qui lui appartenaient. (Le *tokonoma* n'a plus aujourd'hui que cette dernière destination.) Mais l'empereur Sujin qui, suivant la chronologie officielle, régnait au cours du dernier siècle avant notre ère (et plus vraisemblablement un peu plus tard) décida de déposer le Miroir et le Sabre dans un temple à Kasanui, conservant près de lui seulement des copies qu'il en fit faire. Son fils, l'empereur Suinin, les fit transporter à Ise, et c'est là que repose encore actuellement le Miroir.

Quelle est l'origine réelle du miroir qui se trouve aujourd'hui à Ise? Mystère. Comment est-il fait? On n'en trouve de description nulle part. On lui attribue environ 25 centimètres de diamètre et voilà tout ce que le vulgaire sait. Il est permis de se demander s'il existe au Japon une seule personne qui en sache davantage. Sa forme même est ignorée, et son nom, Yata Kagami, ne renseigne guère sur ce point, car il faut se borner à des hypothèses sur la signification de *yata*. Il est, dit-on, enveloppé d'un étui de brocart d'où on ne le retire jamais, étui que l'on renferme dans un étui neuf quand les siècles compromettent la solidité du précédent, et ainsi de suite. Le miroir ainsi protégé est déposé dans une boîte de *hinoki* (sorte de thuya) recouverte d'une soie blanche. Une sorte de cage de bois à ornements d'or coiffe la boîte et sur le tout est jetée une pièce de soie qui tombe jusqu'à terre.

Pourquoi un miroir? Sans doute parce que c'est une représentation du soleil, donc de la déesse Amaterasu. Mais pour les Japonais il y a plus qu'un symbole dans ce miroir. On sait que certains peuples primitifs pensent que l'image vue dans un miroir est celle d'un esprit. Les premiers livres japonais ne disent pas autre chose quand ils rapportent le discours que tinrent Amaterasu Ōmikami et Takami Musubi no kami à leur petit-fils Ninigi : « Toutes les fois que vous regarderez dans ce miroir sacré, vous y apercevrez Nos Images réfléchies, de sorte qu'en le regardant vous le trouverez sacré et par conséquent vous le révérerez » (d'après la traduction du *Kogoshūi* par Katō et Hoshino).

Le *Heike monogatari* répétait quelques siècles plus tard que le Yata Kagami fut remis par Amaterasu à Ninigi « pour que l'image de ses traits y fût conservée et que, lorsque ses descendants la regarderaient, ils pussent penser que c'est elle-même qu'ils voyaient ». Le miroir sacré est donc le *shintai* 神體, le corps divin, d'Amaterasu. Sans doute irait-on trop loin en prêtant aux Japonais l'idée précise d'une présence réelle de la déesse dans ce miroir, mais l'idée de la manifestation de son image est certaine et voilà l'une des raisons pour lesquelles le Yata Kagami reste voilé aux yeux des indignes.

En outre, le Miroir sacré, — peut-être parce qu'il est le *shintai* de la déesse du Soleil — , est un talisman qui protège l'Empereur. Le *Kogoshūi* le dit clairement quand il rappelle que l'empereur Sujin garda près de lui les copies du Miroir et du Sabre, qui « protègent le souverain contre les puissances mauvaises ».

On comprend maintenant le caractère du Yata Kagami. Cependant le miroir qui est conservé au Palais de Tōkyō n'est que la copie que fit établir l'empereur Sujin. Copie d'ailleurs très mutilée par des incendies successifs : celui de 960 et surtout ceux de 1005 et de 1040 n'en ont laissé qu'un fragment. Il est déposé actuellement au Palais de Tōkyō dans un sanctuaire que l'on appelle le Kashiko-dokoro 賢所, nom qui s'applique du reste à la châsse qui le contient et même, abusivement, au miroir lui-même. Bien que le miroir de Tōkyō ne soit qu'une copie, il est l'objet du même respect religieux et des mêmes rites que le miroir original d'Ise, et c'est lui qui est transporté à Kyōto lors d'un avènement, alors que le Yata Kagami repose à Ise.

Les deux autres trésors sont le Glaive et les Joyaux. Le Glaive aurait été trouvé par le frère de la déesse du Soleil, le turbulent Susa-no-o, dieu de la tempête, dans la queue d'un serpent immense qui dévorait chaque année l'un des enfants d'un couple de deux vieillards. L'une des interprétations les plus vraisemblables de ce mythe voit dans le serpent le démon de l'orage qui détruit successivement les récoltes des paysans, et comme le glaive que renfermait sa queue portait le nom de Ame-no-murakumo-no-Tsurugi, le Glaive des Nuages amoncelés au Ciel, certains savants en concluent qu'il s'agit de l'éclair qui éclate dans les nuages. La littérature et l'art japonais nous représentent d'ailleurs l'éclair comme l'épée des dieux.

Le glaive offert par Susa-no-o à sa sœur Amaterasu fut remis par cette dernière à son petit-fils Ninigi. Il reçut plus tard le nom de Kusa-nagi no Tsurugi (probablement : le Glaive qui fauche l'herbe), parce que, environ un siècle après notre ère, un prince nommé Yamato Takeru no mikoto s'en servit pour faucher l'herbe devant un cercle de feu dans lequel ses ennemis voulaient le faire périr. C'est le nom sous lequel il est désigné aujourd'hui et c'est lui qui, dit-on, est conservé au temple Atsuta, près de Nagoya, où il fut apporté d'Ise il y a 1800 ans. De même que pour le miroir d'Ise, on chercherait en vain une description précise du sabre d'Atsuta.

La copie qu'en avait fait établir l'empereur Sujin fut perdue à la bataille navale de Dan-no-ura en 1185, lorsque la grand'mère du jeune empereur Antoku, voyant le désastre des Taira, se précipita avec son petit-fils dans les flots. De 1190 à 1210, un sabre de la collection impériale lui fut substitué, puis en 1210 on choisit définitivement un sabre de la collection du temple d'Ise, qui est celui dont on se sert maintenant lors des cérémonies de l'Avènement et qui est déposé dans le Kenji no ma 劍璽ノ間 du Palais de Tōkyō.

Le nom du troisième trésor est Yasakani no Magatama. Magatama, joyau courbe, désigne ces pierres dures en forme de croissant de lune ou de virgule, percées à celle des extrémités qui est la plus grosse d'un trou qui permet de les enfiler sur un collier. Yasakani est interprété, avec beaucoup d'hésitation, comme : « très brillant et vert ». Faut-il voir dans ces *magatama* le symbole de la lune ? C'est possible, mais ce n'est pas certain.

Les Joyaux apportés du ciel par Ninigi seraient précisément ceux que l'on conserve encore au Kenji no ma. La boîte qui les renferme est enveloppée de pièces de soie que l'on ne renouvelle jamais, mais que l'on recouvre d'une pièce nouvelle quand le besoin s'en fait sentir. Pas plus que pour les deux autres trésors, le contenu n'est dévoilé.

M. Holtom, qui a fait une étude approfondie du shintoïsme et dont l'ouvrage *The Japanese Enthronement Ceremonies* contient une description très détaillée à laquelle nous nous sommes souvent référé, incline à penser que le Miroir, les Joyaux, le Glaive, sont respectivement les emblèmes du soleil, de la lune et de l'éclair qui accompagne les orages. Le P. Martin, dont l'autorité n'est pas moindre en matière de recherches sur le shintoïsme, tient, dans son livre *Le Shintoïsme moderne*, les trois trésors pour trois fétiches qui, « parmi les dépositions du mikado, les guerres civiles, les changements de capitale, les rapts, les incendies, etc., ont été remplacés bien des fois ».

Quoi qu'il en soit, les trois Trésors divins sont regardés officiellement par les Japonais d'aujourd'hui comme des objets sacrés remis à sa descendance par la déesse du Soleil ; leur existence affirme le caractère divin de la dynastie ; en outre, Amaterasu peut se manifester dans le miroir, ce qui rend ce trésor plus sacré encore ; enfin les trois Trésors sont des talismans qui protègent le souverain et son empire.

Les cérémonies de l'avènement à Kyōto en 1928. — L'ensemble des cérémonies porte en japonais le nom de *Gotaiten* 御大典 ou de *Gotairei* 御大禮, les Grandes Cérémonies. Bien que le terme de « couronnement » soit fréquemment employé au Japon par les étrangers, l'absence de couronne nous a fait choisir le mot « avènement ».

Pourquoi a-t-on choisi Kyōto pour y célébrer ces cérémonies ? C'est parce que le statut de la maison impériale, établi par l'empereur Meiji, le veut ainsi. Le grand empereur qui a fait le Japon moderne a désiré que ses successeurs revinssent pour leur avènement à Kyōto qui, depuis sa fondation en 794 par l'empereur Kwammu, fut, jusqu'à la restauration, la capitale. C'était là qu'en 1868 il avait célébré son accession au trône. C'est là qu'en 1915 furent répétées les mêmes cérémonies pour son fils, l'empereur Taishō. C'est à Kyōto que devait se rendre son petit-fils, l'empereur Hirohito.

Il s'en faut que l'avènement d'un empereur soit célébré aussitôt après la disparition de son prédécesseur. L'empereur Taishō mourut le 25 décembre 1926 ; or ce

n'est qu'en novembre 1928 que son fils a été intronisé. Le statut de la maison impériale impose en effet, après la mort du souverain, un deuil d'une année au cours de laquelle les cérémonies ne peuvent avoir lieu. Le deuil de l'épouse de l'empereur défunt ou de celle de son prédécesseur feraient également ajourner les cérémonies. En outre, le riz qui doit servir lors du Daijōsai, dont on parlera plus loin, ne peut être planté qu'après la fin du deuil du défunt. Pour toutes ces raisons, l'avènement ne peut être célébré qu'environ deux ans, au plus tôt, après l'arrivée effective d'un empereur au pouvoir.

Il va sans dire, en effet, que le trône ne pouvant rester vacant, l'empereur Hirohito avait, dès le matin du 25 décembre 1926, succédé à son père. Le Glaive de Tōkyō et les Joyaux lui furent remis de suite ; le chef ritualiste annonça l'événement devant le Kashiko-dokoro, devant l'autel des ancêtres impériaux (le Kōreiden 皇靈殿) et celui des dieux du Ciel et de la Terre (le Shingiden 神祇殿). Le 28 décembre, l'Empereur reçut les principaux dignitaires de l'empire et leur lut un rescrit leur notifiant son accession au trône. L'ensemble de ces cérémonies est ce qu'on appelle le *senso* 踐祚.

Le deuil étant terminé, les dates des cérémonies de l'avènement furent fixées et annoncées le 27 janvier 1928 à la déesse du Soleil devant le Kashiko-dokoro, ainsi qu'aux ancêtres impériaux et aux dieux du Ciel et de la Terre au Kōreiden et au Shingiden. Le même jour, un envoyé impérial se rendit au temple d'Ise avec la même mission, et d'autres messagers allèrent pareillement aux tombeaux de Jimmu Tennō, le premier empereur, ainsi qu'aux tombeaux des quatre derniers empereurs. Le 19, des offrandes de tissus furent portées au temple d'Ise et aux cinq mausolées que nous venons de nommer.

Les cérémonies devaient avoir lieu en novembre 1928. Le *Sokui rei* 即位禮, cérémonie de l'intronisation proprement dite, allait comprendre, le 10 au matin, un service devant le Kashiko-dokoro à Kyōto et un autre devant le Kōreiden et le Shingiden à Tōkyō, et le même jour, à 14 heures, une proclamation par l'Empereur, puis, le lendemain 11, des danses devant le Kashiko-dokoro.

Le *Daijōsai*, grande Fête des Prémices, devait être placé dans la nuit du 14 au 15 novembre, les moindres détails relatifs à cette fête étant minutieusement réglés au cours de l'année. De même furent fixées les dates des banquets suivant l'avènement, celle du voyage de l'Empereur à Ise et aux tombeaux de l'empereur Jimmu et des quatre derniers souverains, celle du retour à Tōkyō et des cérémonies finales devant le Kashiko-dokoro, le Kōreiden et le Shingiden.

L'intronisation. — Une plaquette luxueusement imprimée et reliée, qui fut remise en novembre aux envoyés étrangers et à leurs suites, s'exprimait ainsi en français : « Le but des cérémonies de l'intronisation est, d'une part, de rendre grâce aux Ancêtres Impériaux, et de l'autre, de rendre public le fait qu'un empereur vient d'hériter les Trésors symboliques de la dignité souveraine. »

Ces cérémonies ont varié dans le cours des siècles. Fortement imprégnées d'influence chinoise, elles ont été un peu débarrassées de ce caractère étranger par l'empereur Meiji, qui institua notamment le service préliminaire devant le Kashiko-dokoro.

Nous avons dit que le 7 novembre le Miroir sacré avait été déposé au Shunkyōden. C'est le 10 dans l'après-midi que l'Empereur devait lire sa proclamation, mais le matin du même jour il commença par annoncer les cérémonies de son avènement à la déesse

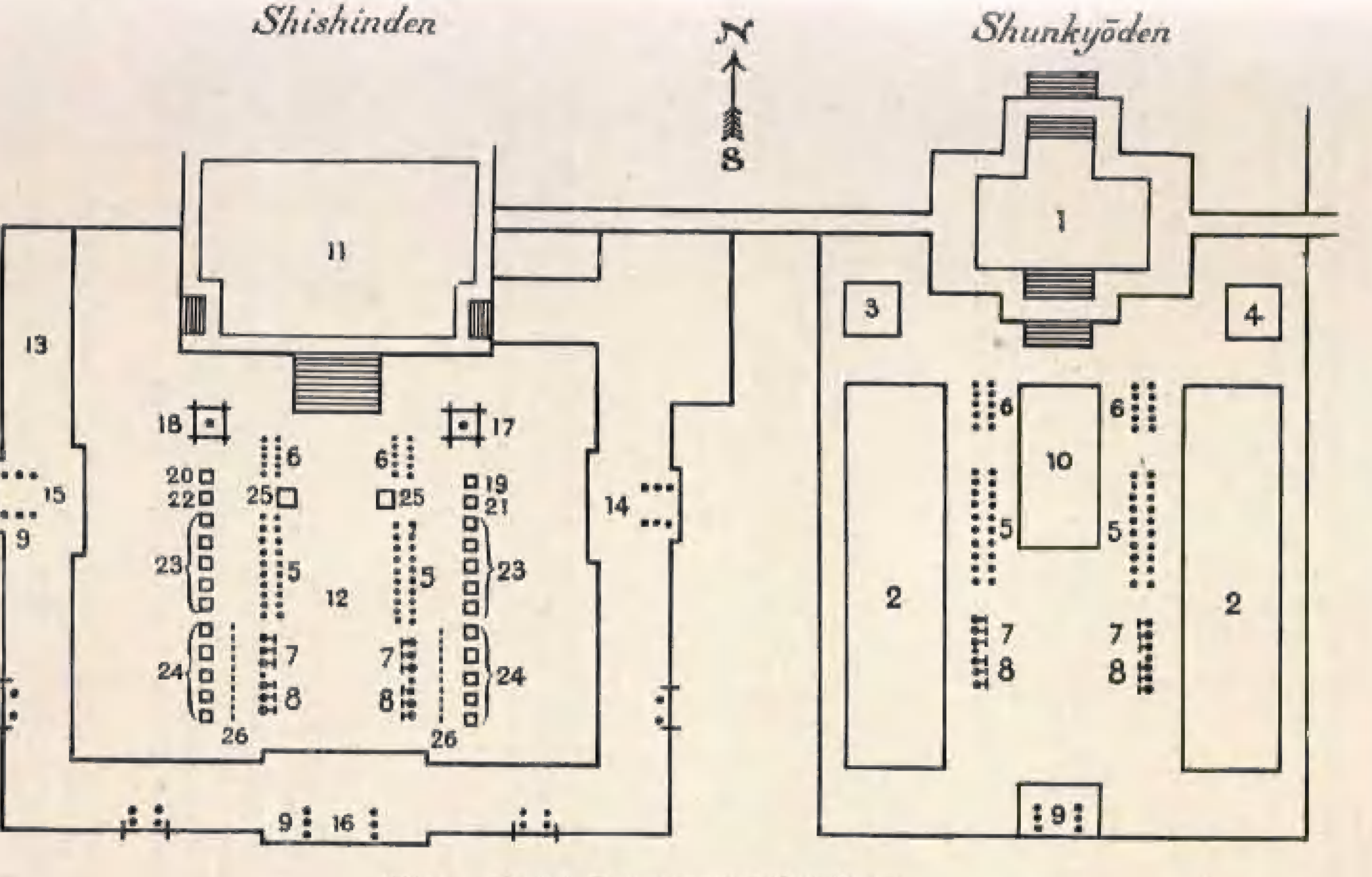


Fig. 9. — Plan du Shishinden et du Shunkyōden.

Shunkyōden. 1, Shunkyōden. 2, Pavillons des invités. 3, On ha-guruma. 4, Musiciens. 5, Porteurs d'arcs. 6, Gardes. 7, Gongs. 8, Tambours. 9, Gardes. 10, Scène pour les danses.

Shishinden. 11, Shishinden. 12, Cour du Sud. 13, Galerie pour les invités. 14, Nikkwamon. 15, Gekkwamon. 16, Shōmeimon. 17, Cerisier. 18, Oranger. 19, Bannière du Soleil. 20, Bannière de la Lune. 21, Bannière du Corbeau. 22, Bannière du Milan Sacré. 23, Bannières du Chrysanthème. 24, Petites bannières du Chrysanthème. 25, Banzai-ban. 26, Lignes de Lances.

du Soleil et le service solennel dont nous venons de parler fut célébré devant le Kashiko-dokoro.

Le Shunkyōden (fig. 9) est un temple très simple en *hinoki* (sorte de thuya), sobrement orné d'argent et de bronze, auquel on accède par des marches. Laissant une large avenue centrale devant le Shunkyōden, deux longs pavillons, consistant simplement en un toit supporté par des piliers, sont destinés aux invités. Sur les côtés du temple peuvent trouver place, sous deux autres pavillons, d'un côté l'*on ha-guruma*, de l'autre les musiciens de la cour. Dans l'allée centrale quarante porteurs de divers objets : sabres, arcs, etc., se faisaient face sur deux rangs prolongés vers le temple par dix gardes armés d'arcs et de flèches, et vers l'entrée par des gongs et des tambours. La porte était gardée par 6 guerriers.

Dans le Shunkyōden, devant le sanctuaire du Miroir, une épaisse natte carrée de trois pieds de côté était disposée pour l'Empereur. A côté, vers l'Est, une autre natte attendait l'Impératrice. Près de la première une table devait recevoir le Glaive, une autre les Joyaux. Les trois Trésors allaient ainsi se trouver réunis dans cette circonstance ; ils ne devaient plus l'être au cours des autres cérémonies.

Les invités ayant pris leurs places, les princes et princesses du sang, puis les souverains arrivèrent au Giyōden 宜陽殿, pavillon d'attente voisin, où ils revêtirent leurs habits de cérémonie et se purifièrent les mains. L'Empereur portait un vêtement de soie blanche luisante. L'Impératrice portait un ample et lourd costume de soie blanche, composé de l'*itsutsu-ginu* (5 robes de dessous) recouvert du *kara-ginu* plus court ; sa longue traîne (*mo*) était soutenue par deux dames d'honneur. Les Princes avaient le *sokutai* 束帶, pantalon aux longues jambes traînantes, *hō* de dessus, coiffure analogue à celle qui a été décrite pour les ritualistes ; ils tenaient devant la poitrine, comme l'Empereur, le *shaku* 笏, tablette que tiennent aussi les prêtres shintoïstes.

Sur un triple battement des gongs, les musiciens jouèrent une musique sacrée (*kagura uta*), les ritualistes se passèrent de main en main une longue série de plateaux à offrandes qui furent placés devant le Kashiko-dokoro. Leur chef, le prince Kujō, lut une prière (*norito*). Alors l'Empereur et les princes, l'Impératrice et les princesses entrèrent. Les chambellans apportèrent le Glaive et les Joyaux. L'Empereur, se tournant vers le Kashiko-dokoro, se recueillit et lut une proclamation. L'Impératrice et les princes étant venus s'incliner devant le Miroir, tous se retirèrent. La musique reprit un *kagura uta*, les offrandes furent retirées et la cérémonie se termina lorsque les gongs furent de nouveau frappés trois fois.

Dans l'après-midi, à 14 heures, eut lieu la cérémonie de la Proclamation de l'Accession au trône. Elle fut célébrée au Shishinden 紫宸殿. Comme le Shunkyōden auquel il est adjacent, le Shishinden est construit en *hinoki*, le toit épais étant fait de lamelles du même bois superposées. Son orientation est Nord-Sud, ainsi qu'il était de règle en Chine pour des édifices analogues : on sait qu'en Chine le Nord était la place d'honneur réservée à l'Empereur regardant ses sujets vers le Sud.

Sur chaque côté, sauf au Nord, des escaliers de 18 marches descendaient du pavillon. Au centre de l'édifice dont les dimensions étaient de 90 pieds sur 60, était placé le trône, le *Takamikura* 高御座, formé de trois plateformes superposées supportant un dais. La première (20 pieds de large, 18 de profondeur et 3 de haut) est entourée d'une balustrade en *hinoki*, laquée noir, ornée du chrysanthème impérial en or. La face Sud présente trois panneaux ornés : au centre du phénix, à droite et

à gauche du kirin. Des degrés, à l'Est et à l'Ouest, permettent de monter sur cette plateforme, ceux du Nord sont réservés à l'Empereur.

La deuxième et la troisième plateformes sont concentriques et octogonales. Un brocart rouge semé de pivoines blanches recouvre la première et la seconde ; sur la troisième s'étend un brocart vert aux mêmes motifs. Huit piliers laqués noir supportent le toit noir et or surmonté d'un grand phénix doré. Les huit angles du toit sont relevés en enroulements qui supportent des phénix plus petits. Chacun des côtés du toit porte une série de globes et de miroirs.

Les huit baies par lesquelles s'ouvre le dais présentent à la partie supérieure un treillis vert d'où pendent des rideaux (*mōkō* 帽額) de soie violette. Deux épais *tatami* recouverts de trois brocarts constituaient autrefois le trône où s'asseyait directement l'empereur. Actuellement on y a placé un large fauteuil de santal rouge incrusté de nacre. Deux tables sont disposées près du trône pour le Glaive (à la gauche de l'Empereur) et les Joyaux (à sa droite).

A l'Est du trône de l'Empereur est celui de l'Impératrice, le *Michōdai* 御帳臺, analogue au précédent, mais plus simple. Notons que ce n'est que depuis l'avènement de l'empereur Taishō, en 1915, que le Michōdai existe.

Au Sud du pavillon s'étend la Cour du Sud (*Nantei* 南庭) sur 220 pieds d'Est en Ouest et 150 du Nord au Sud. Elle est entourée d'une galerie où se tiennent les invités. Cette galerie, qui est fermée extérieurement par des rideaux, s'ouvre à l'Est par deux portes (la principale est la *Nikkwamon* 日華門, la Porte de la Fleur du Soleil), à l'Ouest par deux autres (la grande porte est la *Gekkwamon* 月華門, la Porte de la Fleur de la Lune), au Sud par la *Shōmeimon* 承明門, la Porte qui reçoit la Lumière, encadrée de deux plus petites.

De chaque côté de l'escalier du Sud sont plantés un cerisier (à l'Est) et un oranger (*tachibana*, à l'Ouest) qui sont là pour remplacer les gardes de gauche et de droite d'autrefois. En ligne avec ces deux arbres et formant deux rangées Nord-Sud au centre de la cour sont 12 bannières. En descendant du trône, à gauche, est une bannière rouge sur laquelle un soleil est brodé en or. En face de cette bannière du Soleil se dresse celle de la Lune, en soie blanche brodée d'une lune d'argent. Puis, revenant du côté gauche, nous trouvons la bannière du Corbeau (*Yata Karasu*) ; sur un fond rouge sont brodés cinq nuages rouge, jaune, blanc, vert, violet, et vers le sommet, un corbeau noir en vol. Ceci est une allusion à la légende suivant laquelle l'empereur Jimmu, perdu avec ses troupes entre Kumano et Yoshino, fut remis dans le bon chemin par le corbeau que lui envoya la déesse du Soleil.

La bannière qui fait pendant à la précédente, du côté droit, est celle du Milan sacré ; sur un fond blanc portant, comme celle du Yata Karasu, les cinq nuages, est un grand milan d'or, qui rappelle une autre légende. Jimmu Tennō soutenant un combat très dur ne fut sauvé que grâce à un milan qui vint se poser sur son arc. De ce milan rayonnait une lumière si éclatante que les ennemis furent éblouis et facilement vaincus. A la suite des bannières précédentes se trouvent de chaque côté 5 bannières dites du Chrysanthème ; elles sont successivement verte, jaune, rouge, blanche et violette, et portent toutes, brodé en or, un chrysanthème à 16 pétales, l'emblème impérial. Cinq bannières plus petites, mais identiques à tous autres égards aux cinq précédentes, terminent chaque alignement.

Entre les bannières du Soleil et de la Lune sont isolées deux autres bannières qui sont les *banzai-ban* 萬歳幡, les étendards des dix mille années. Sur un brocart

rouge sont brodés en or les deux caractères 萬歳, souhait de longue vie au souverain. Ces bannières montrent en outre une jarre à sake et cinq *ayu* (sorte de truite) qui nagent dans les vagues. Ceci rappelle encore une légende du règne du premier empereur. Au moment de commencer une expédition, Jimmu Tennō, voulant en deviner l'issue, jeta dans la rivière Nifu une jarre de sake en disant : « Si les poissons sont enivrés et viennent flotter à la surface de l'eau, je serai vainqueur ; sinon, mes efforts seront inutiles. » Or les poissons apparurent.

Formant une double haie dans l'allée centrale, se tiennent de chaque côté dix archers, puis vingt porteurs d'armes : arcs, carquois, lances, sabres, boucliers, puis trois gongs et trois tambours. En arrière de ceux-ci sont plantés des alignements de lances.

Voici comment se déroula la cérémonie.

Les invités ayant rempli les galeries du pourtour, les gongs et les tambours battirent trois fois. Le prince Itō, grand maître des cérémonies et son adjoint, les ritualistes de la cour, le prince Kujō à leur tête, entrèrent dans le Shishinden, puis vinrent les princes du sang. Dans un silence absolu un lent et lointain avertissement : *hei... i!* monta pour annoncer l'arrivée de Sa Majesté. L'Empereur, entrant par le Nord, prit place sur son trône aux rideaux fermés. Des chambellans apportèrent le Glaive et les Joyaux et remirent un *shaku* à l'Empereur. De la même manière l'Impératrice prit place sur son trône voilé. Alors deux chambellans et deux dames d'honneur écartant les rideaux, les souverains apparurent dans leurs costumes anciens, analogues à ceux du matin, mais de couleur cette fois. Le spectacle de l'assistance, inclinée et immobile, rigoureusement muette, donnait l'impression d'une grave cérémonie religieuse.

Les souverains se levèrent, tandis que le général baron Tanaka, premier ministre, en costume d'autrefois, descendait du Shishinden par l'escalier de l'Ouest et allait se placer au pied de l'escalier du Sud. L'Empereur lut alors d'une voix forte le rescrit suivant :

« Nos Ancêtres Impériaux ont organisé le gouvernement en se conformant aux Lois du Ciel ; créant une base de souveraineté à jamais immuable, ils ont transmis à une dynastie ininterrompue un trône éternel. Nous continuons personnellement [leur œuvre], recueillant respectueusement par la grâce divine de Nos Ancêtres leur héritage. Prenant avec respect possession des Trésors divins, Nous proclamons à tous que nous célébrons ici les cérémonies de l'Avènement.

« En bâtissant l'Empire, Nos Ancêtres Impériaux en ont fait leur maison et ils ont regardé le peuple comme leurs enfants. Les Empereurs successifs se sont transmis cette tradition et ont toujours gouverné avec magnanimité leurs sujets, qui leur ont répondu par des [sentiments de] respect et de loyalisme ; le Souverain et tout son peuple, [unis] dans une mutuelle confiance, ne font qu'un et ces relations, comparables à celles du ciel et de la terre, sont l'essence même de notre pays.

« L'Empereur, Notre Grand-père, réfléchissant aux [choses du] passé et du présent, a entrepris le vaste dessein d'une Restauration ; considérant la situation du pays et celle des pays étrangers, il a promulgué une constitution particulièrement clairvoyante ; faisant des éléments civils une chaîne et des éléments militaires une trame, il a tissé un ouvrage incomparable. L'Empereur, Notre Père, poursuivant les vastes plans de son prédécesseur, élargit [le champ de] cette renaissance si heureuse et fit valoir dans le monde entier la majesté impériale. Conscient de Notre faiblesse, Nous

recueillons avec gratitude cet héritage. Nous nous acquitterons de Notre mission en comptant sur le soutien de Nos Ancêtres et sur l'aide de Notre peuple, souhaitant ardemment de ne pas faiblir et de ne pas Nous tromper.

« A l'intérieur, Nous comptons faire progresser notre culture, rendre l'union de plus en plus parfaite entre Nos sujets, accroître la prospérité du pays. A l'extérieur, Nous désirons que nos relations diplomatiques avec les autres peuples soient amicales, de manière que soit conservée la paix du monde et que s'accroisse le bonheur de l'humanité. Dans ce but vous maintiendrez l'harmonie entre vos esprits et vous unirez vos forces, vous oublierez [tout] égoïsme pour vous dévouer à la chose publique. Ainsi vous Nous aiderez à réaliser Nos desseins et à accroître l'héritage de gloire laissé par Nos aïeux, de manière que Nous puissions soutenir en face les regards des Esprits de Nos Ancêtres. »

Le premier ministre, gravissant alors les degrés du Sud et arrivé au haut de l'escalier, répondit par un discours de félicitations. Redescendant dans la cour du Sud, il alla se placer entre les deux bannières du Banzai et cria trois fois un *Banzai !* que répéta toute l'assistance. Ces cris devaient être poussés exactement à quinze heures ; le peuple de Kyōto et celui de tout l'empire devaient les répéter dans trois formidables clameurs synchrones. En réalité, le compliment du premier ministre ayant été lu un peu plus lentement qu'il n'avait été prévu, le peuple se trouva légèrement en avance dans son acclamation.

Le premier ministre ayant repris sa place dans le Shishinden en remontant par l'escalier de l'Ouest, les rideaux des trônes furent clos sur les souverains qui se retirèrent. Les gongs et les tambours retentirent trois fois et ce fut la fin de la cérémonie.

L'événement fut annoncé le jour même aux ancêtres impériaux et aux dieux du ciel et de la terre devant le Kōreiden et le Shinden du Palais de Tōkyō.

Le 11, des danses sacrées (*kagura*) auxquelles assistèrent les souverains furent dansées dans la cour du Shunkyōden devant le Kashiko-dokoro.

Le Daijōsai (*Grande fête des Prémices*). — Chaque année il est célébré le 23 novembre une fête des Prémices. Une cérémonie a lieu au Palais impérial, au cours de laquelle l'Empereur offre aux dieux et, en particulier, à Amaterasu, le premier riz de l'année et mange lui-même de ce riz. Cette fête est appelée le *Niinamesai* ou *Shinshōsai* 新嘗祭.

Lors de l'avènement, après l'intronisation, cette fête des Prémices est célébrée en grande pompe et prend le nom de *Daijōsai* 大嘗祭. Par exception, en 1928, c'est au 14 novembre et à la nuit qui suivit qu'elle fut fixée.

Le riz destiné à cette cérémonie doit être planté, cultivé, récolté, préparé, dans des conditions particulières dont les détails sont très minutieusement réglés et qui ont pour objet d'obtenir une nourriture parfaitement exempte de toute souillure.

Le 5 février 1928 eut lieu au Palais impérial une cérémonie de divination destinée à choisir les régions dans lesquelles le riz serait planté. Nous disons : les régions, car deux districts sont désignés, qui reçoivent respectivement les noms de *Yuki* et de *Suki* (l'étymologie de ces mots semble perdue). On remarquera d'ailleurs dans tous les rites relatifs au Daijōsai une duplication sur laquelle nous reviendrons. Il fut construit au Palais, devant le temple des dieux du ciel et de la terre, un petit

pavillon de 9 pieds sur 8, destiné à la cérémonie de la divination. Dans ce pavillon, que fermait un rideau bleu, fut placée une table portant un plateau à entourage de bois. Sur ce plateau était posée une branche de *sakaki*, cet arbre toujours vert (*Cleyera japonica*) que l'on retrouve dans toutes les cérémonies shintoïques. A la branche étaient suspendues en offrande des bandelettes de papier. Cette table est ce qu'on appelle un *himorogi*. Devant elle on disposa trois tables à offrandes. Les musiciens jouèrent un *kagura uta*. Les ritualistes apportèrent des offrandes et leur chef lut un *norito*. C'est alors que fut pratiquée la divination par exposition au feu d'une écaille de tortue (*kiboku* 龜卜). Futotama et Ame-no-koyane, qui président aux divinations, ayant été invoqués dans un *norito*, la musique reprit et du feu fut obtenu par frottement l'un contre l'autre de deux morceaux de *hinoki*. Une écaille de tortue, taillée aux dimensions de 5 pouces sur 8, fut exposée au feu et, d'après les craquelures qui se produisirent, on conclut cette fois que la préfecture de Shiga serait le Yuki et que celle de Fukuoka serait le Suki. Ces noms écrits sur un papier, un *kagura uta* fut de nouveau joué et le résultat de la divination fut transmis à l'Empereur.

Dans chacune des préfectures désignées, c'est le préfet qui décide du choix des champs sacrés, les *saiden* 齋田, et ce choix est guidé par un très grand nombre de conditions que doivent remplir les rizières, leur site, leur exposition, leur irrigation et aussi les propriétaires qui doivent être de souche saine, et même les habitants de la région, à qui il est demandé d'avoir bonne réputation et enfin de ne pas avoir été touchés récemment par des épidémies. C'est donc après des enquêtes très minutieuses qu'il fut décidé que le champ de Yuki serait sur la commune de Mikami, canton de Yasu (préf. de Shiga) et que celui de Suki serait sur la commune de Wakiyama, canton de Sagara (préf. de Fukuoka).

Comme la récolte doit être envoyée aux ritualistes avant le 17 octobre, il faut choisir une sorte de riz assez précoce.

Les champs furent purifiés par une cérémonie (*shūbatsu shiki* 修祓式) qui eut lieu en avril. La préparation du terrain donna lieu à une autre cérémonie (*kuwaire shiki* 鍬入式) et on procéda alors à la plantation des semences (*tanemaki shiki* 種蒔式). Ensuite furent célébrées la fête de l'irrigation (*minakuchi sai* 水口祭), au cours de laquelle les eaux furent purifiées, et enfin, le 1er juin, la cérémonie du repiquage (*mitaue shiki* 御田植式). En août, autre cérémonie : le *saijō jichin sai* 齋場地鎮祭 « tranquillisant » le terrain avant la construction des granges. Enfin, entre le 20 et le 22 septembre, les épis furent cueillis en grande pompe (*nukiho shiki* 拔穗式) après un service religieux célébré au bord des rizières.

Le riz récolté fut envoyé au Palais de Kyōto et emmagasiné dans les magasins sacrés (*saiko* 齋庫), dont le Sud est réservé au Yuki et le Nord au Suki.

De nombreuses cérémonies de purification furent célébrées avant le Daijōsai. En août, ce fut le *jichin sai* 地鎮祭, autrement dit la « tranquillisation » du sol sur lequel devaient s'élever les pavillons Yuki et Suki de l'avènement.

Le 12 novembre, il fut procédé à la purification (*misogi* 禊) de l'Empereur. Jadis le souverain allait se purifier par un bain dans la rivière Kamo qui traverse Kyōto. Maintenant il se rend au Shishinden ; on expose devant lui un mannequin fait de morceaux de bois liés par des cordes de paille ; ce mannequin (*aganaimono* 贖物) est substitué à l'Empereur pour se charger de ses souillures. Le chef ritualiste passe à l'Empereur l'*ōnusa* 大幣 (branches de *sakaki* d'où pendent des *gohei* de

papier et des fibres de chanvre) qui est l'instrument d'exorcisme habituellement employé. Le souverain s'exorcise, puis l'*ōnusa* ainsi que le mannequin sont jetés à l'eau.

Le même jour furent purifiés, par une cérémonie un peu différente appelée *harai* 祓, les princes du sang et les hauts fonctionnaires devant jouer un rôle dans le Daijōsai ; les actes essentiels consistèrent dans l'emploi d'un *nusa* jeté ensuite à la rivière, et la lecture d'un *norito*.

Enfin, dans la nuit du 13 au 14 novembre qui précéda immédiatement celle du Daijōsai, fut célébré le *chinkonsai* 鎮魂祭, cérémonie de l'apaisement des esprits. C'est d'ailleurs un service annuel qui précède le Ninamesai. On lui donne actuellement pour signification la tranquillisation de l'esprit du souverain et le souhait d'une longue vie à l'Empereur et à l'Impératrice. En réalité, il est la survivance d'une séance magique par laquelle on rappelait ou maintenait chez l'Empereur, avant qu'il procédât au Daijōsai, ses esprits vagabonds. Le Chinkonsai est célébré devant deux *himorogi* (voir plus haut, p.658), celui de droite étant consacré à huit dieux, celui de gauche à Ōnaobi no kami qui redresse toutes les erreurs. Des offrandes nombreuses sont disposées devant les himorogi : un sabre, un arc, deux flèches, quarante clochettes de deux sortes, des étoffes, du sake, du mochi, des poissons, etc. Puis un ritualiste apporte une boîte contenant les vêtements de l'Empereur, et une autre renfermant une corde de soie blanche qui symbolise sa vie. Le chef ritualiste frappe dans ses mains 32 fois ; une danseuse sacrée exécute une danse, comptant jusqu'à dix. A chaque nombre le ritualiste fait un nœud à la corde. La même cérémonie est répétée à l'intention de l'Impératrice. Tout est prêt alors pour le Daijōsai.

La cérémonie du Daijōsai proprement dite. — Les édifices construits pour le Daijōsai (fig. 10) nous ramènent aux temps les plus primitifs du Japon. Une haie de branchages haute de six pieds délimite un enclos de 96 pieds sur 60 présentant une entrée au milieu des quatre faces. Chaque entrée est précédée d'un torii en bois non écorcé de 9 pieds de haut (celui du Nord en a 10). Dans l'enclos s'élèvent deux petits édifices qui sont exactement la reproduction l'un de l'autre : à l'Est le Yuki-den, à l'Ouest le Suki-den, simples huttes de 24 pieds sur 40, élevées sur pilotis, les quatre poutres bordant le toit aux extrémités débordant très haut en formant une fourche (*chigi* 千木) maintenue par des liens. Les bois de la charpente ne sont pas écorcés, le toit est fait de lamelles de bois superposées, les murs et le plafond sont en nattes, aucun clou n'entre dans la construction. Chacune des huttes est divisée en deux pièces, celle du fond étant réservée à l'Empereur servi par deux *uneme* (femmes du service impérial). Au milieu de cette dernière pièce est disposée le *shinza* 神座, longue natte épaisse dont une extrémité est relevée pour soutenir la tête. Le *shinza* est recouvert de huit nattes minces sur lesquelles est posée une pièce de soie blanche. Près de cette couche sont placés des vêtements blancs, un éventail et un peigne, des sandales. Tous ces objets restent inutilisés au cours de la cérémonie et personne ne peut plus expliquer leur présence.

Au Nord est le *Kairyū-den* 廻立殿, pavillon destiné aux ablutions de l'Empereur. Au Sud de chacun des pavillons Yuki et Suki est le *Chōden* 帳殿 où doit venir l'Impératrice, dont la suite occupe un autre pavillon voisin. Les princes du sang et la suite de l'Empereur se tiennent au S.-O. et au S.-E. dans des pavillons appelés *O-mi-aku-sha* 小忌幄舎.

Daijōgū

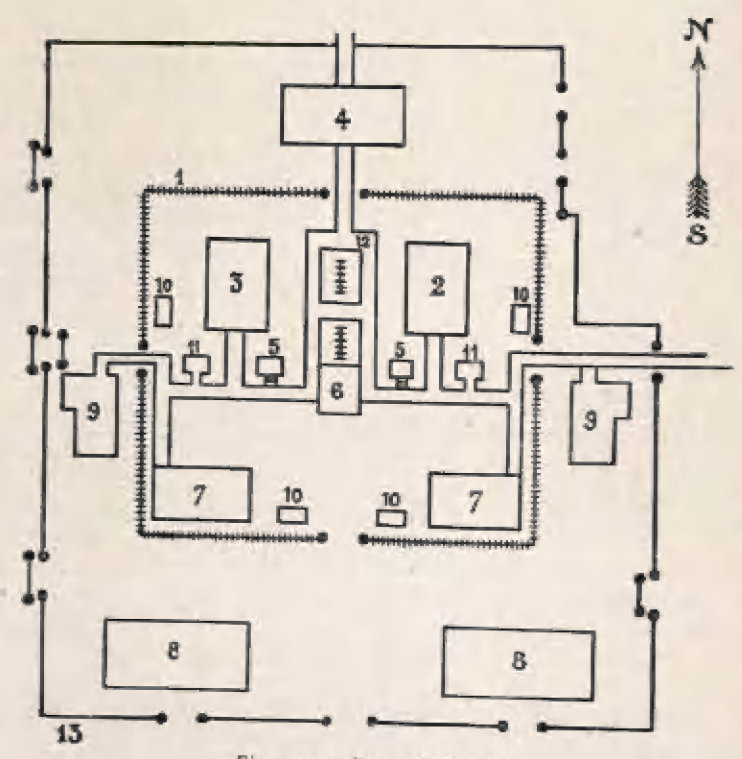


Fig. 10. — Plan du Daijōgū.

1. Haie de branchages.
2. Yuki-den.
3. Suki-den.
4. Kairyū-den.
5. Chōden.
6. Suite de l'Impératrice.
7. Suite de l'Empereur.
8. Invités.
9. Cuisine.
10. Musiciens.
11. Dépôt des offrandes.
12. Galerie.
13. Clôture extérieure.

(Les entrées de la clôture de branchages sont gardées par des guerriers sous de petits pavillons non figurés.)

En dehors de l'enclos sont deux grands pavillons pour les invités, en nombre d'ailleurs assez restreint et dont les regards s'arrêtent à la clôture de branchages.

Vers 18 heures, les invités ayant pris place dans leurs pavillons exposés sinon à la pluie, du moins à tous les vents, l'Empereur arrive au Kairyū-den et y prend un bain chaud dans une cuve grossière. Puis il revêt une robe de soie blanche, se purifie les mains et prend en main le *shaku*. L'Impératrice se purifie de même les mains et prend l'éventail (*hisen*). Alors les musiciens, placés près de la cuisine du Yuki-den, jouent

l'air du Pilonnement du Riz (*inatsuki uta*) et les ritualistes commencent à préparer les offrandes destinées au Yuki-den (en réalité, le riz est apporté tout pilonné). Les ritualistes placent des offrandes près du Yuki-den et leur chef, après avoir lu un norito, attend l'Empereur.

Ce dernier, nu-pieds, abrité sous un dais en forme d'ombrelle (*on suge kasa* 御菅笠) surmonté d'un phénix, arrive alors par la galerie qui conduit au Yuki-den, précédé par le Ministre de la Cour et le Grand Maître des Cérémonies, par des ritualistes portant des torches, par deux autres ritualistes chargés l'un du Glaive et l'autre des Joyaux. Tous passent deux par deux sur les côtés de la galerie ; dans la partie centrale, intacte, une natte est déroulée au fur et à mesure que l'Empereur s'avance et roulée de nouveau derrière son passage. Le grand chambellan soutient, à distance, la traîne impériale. Puis suivent les princes, le premier ministre et d'autres hauts fonctionnaires. L'Empereur entre au Yuki-den. L'Impératrice arrive alors avec sa suite et se rend au Chōden.

Les musiciens jouent, puis commence la longue procession des offrandes apportées par des ritualistes et des *uneme*. Tous les objets utilisés pour la cérémonie sont des plus primitifs ; les écuelles et les bols sont faits de grossière poterie rouge. Le Souverain, qui a pris place à côté du *shinza*, s'adresse à tous les dieux et plus particulièrement à la déesse du Soleil ; il leur demande leur intercession pour que le pays soit en paix et que la récolte soit abondante et il déclare que, dans ce but, il va leur offrir le nouveau riz de l'année. Il présente alors aux dieux une série de mets : riz et millet, poisson sec et frais, fruits, soupe de coquillages, sake blanc et sake noir, puis il goûte lui-même à des mets semblables et, vers minuit, la cérémonie terminée, il se retire au Kairyū-den.

Deux heures plus tard, la même cérémonie est répétée point pour au Suki-den.

Quelle est la raison de cette duplication que nous trouvons dans toutes les cérémonies du Daijōsai, depuis le choix de deux districts où l'on fait pousser le riz à consacrer jusqu'à la répétition dans deux pavillons identiques, de rites rigoureusement pareils ? Aucune explication certaine n'en a été donnée jusqu'ici. Peut-être admettra-t-on avec M. Horioka [1] que le premier pavillon représente la demeure de l'empereur défunt et que le second est celui de son successeur, ce qui rappellerait la coutume suivie dans les temps anciens, quand, à la mort du souverain, celui qui prenait sa place allait se construire une nouvelle demeure en un autre lieu. Mais cette hypothèse ne suffit pas à donner la clef de beaucoup d'autres particularités du Daijōsai. Elle ne nous montre pas non plus le lien qui unit la fête des Prémices aux cérémonies de l'avènement. Peut-être d'ailleurs ce rapprochement n'a-t-il rien de si mystérieux. Dans la plaquette officielle dont j'ai parlé plus haut il est dit en effet : « Dans le service de Shinshō qui se célèbre chaque année après la récolte de l'automne, l'Empereur offre personnellement à l'Ancêtre des Empereurs, Amaterasu Ōmikami, et aux autres

---

(1) Horioka, *Taishōe shiki to Nampō doẓoku shiken* 大嘗會式と南方土俗私見. « Vues personnelles sur la cérémonie dite Taishōe et les coutumes du Sud du Pacifique ».

divinités, le riz récemment récolté et il participe lui-même au repas sacré, en action de grâces et en souvenir du fait traditionnel qui rappelle l'origine du riz, base de l'alimentation nationale. (Amaterasu aurait recommandé à ses descendants de se nourrir de riz.) . . . Le service rituel Shinshō a donc pour objet de vénérer d'abord l'Ancêtre des Empereurs et ensuite d'encourager l'agriculture sur laquelle repose l'alimentation nationale, et de prier pour que la moisson soit abondante. » Et plus loin : « L'histoire nous montre que la cérémonie de l'intronisation avait toujours précédé le service de Daijōsai et que celui-ci ne se célébrait pas toujours dans l'année même où avait lieu cette cérémonie, mais qu'il se célébrait l'année suivante ou beaucoup plus tard. Cependant de grandes cérémonies, pareilles à toutes celles-là, données séparément à plusieurs reprises, occasionnant de fortes dépenses à l'Etat et obstruant le commerce et l'industrie du pays, le service de Daijōsai se célèbre, selon les règlements actuels, après la cérémonie de l'intronisation, conjointement avec celle-ci. »

Les banquets. — Les cérémonies du Daijōsai étant terminées, plusieurs banquets furent donnés par l'Empereur.

Le 16 au soir fut offert un premier dîner. Les représentants des puissances étrangères comptaient parmi les invités. Les mets étaient analogues à ceux qui avaient été préparés pour le Daijōsai ; ils étaient disposés devant chaque personne sur deux grands plateaux posés sur des tables occidentales. Pendant le repas des danses furent exécutées par les danseurs de la Cour d'abord, puis par des jeunes filles nobles qui exécutèrent le *Go sechi no mai* 五節の舞 (danse à cinq reprises).

Le 17 eut lieu un autre dîner, à l'européenne, suivi d'une soirée de danses anciennes et d'un souper.

La fin des cérémonies. — L'Empereur se rendit le 20 et le 21 au temple d'Ise, auprès du Miroir. Il est à noter que la cérémonie du premier jour fut célébrée devant le *Toyouke Daijingū* 豐受大神宮, qui est dédié à Toyouke Hime, déesse de la nourriture, et que c'est le second jour seulement que l'Empereur se rendit au *Kōdaijingū* 皇大神宮, le temple consacré à Amaterasu.

Le 23, Sa Majesté alla à Unebi (près de Nara) où se trouve le tombeau de Jimmu, le premier empereur, le 24 à Senjuji, aux environs de Kyōto, qui renferme ceux des empereurs Ninkō et Kōmei, qui furent respectivement son trisaïeul et son bisaïeul, le 25 à Monyama, au Sud de Kyōto, où reposent, dans un mausolée imposant, les cendres de l'empereur Meiji, son grand-père.

Le retour à Tōkyō se fit les 26 et 27 novembre, avec la même pompe qu'au départ et parmi la même affluence. Le Miroir fut placé dans l'Unmeiden où, le lendemain, entre 18 heures et 1 heure du matin furent exécutées des danses sacrées, les mêmes que celles du 11, après le Sokui rei. L'Empereur était présent.

Le 29, le Souverain se rendit à Asakawa, dans le voisinage de Tōkyō, auprès du tombeau de son père. Lors de ces visites, il arrivait en uniforme militaire et revêtait un costume ancien juste avant la cérémonie. En outre, il était toujours accompagné du Glaive et des Joyaux, non du Miroir. Enfin, le 30 novembre, au Palais impérial, l'Empereur, accompagné des princes du sang et guidé par le prince Kujō, premier ritualiste, terminait par une visite au Kōreiden et au Shinden la longue série des cérémonies de son avènement.

C'est ainsi que l'empereur Hirohito prit officiellement possession de son trône. A la sèche description qui précède, des illustrations que nous ne pouvons reproduire auraient seules pu enlever quelque aridité. Il n'était toutefois pas sans intérêt de noter les principaux détails de cérémonies dans lesquelles subsistent des rites extrêmement anciens et de constater la ténacité avec laquelle le Japon maintient sa croyance officielle à des mythes qui attribuent à la dynastie une origine divine. — Col. Renondeau.

NÉCROLOGIE

J.-N.-A. CHÉON.

Le 14 septembre 1928, est mort à Sorcy-Bauthémont (Ardennes), dans sa 72e année, Jean-Nicolas-Arthur Chéon, administrateur de 1ère classe des Services civils de l'Indochine en retraite, correspondant de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Durant sa longue carrière coloniale, le défunt avait appartenu d'abord à l'Enseignement, ensuite aux Services civils.

Nommé professeur au Collège Chasseloup-Laubat peu de temps après son arrivée en Indochine, il fut adjoint en 1889 à Antony Landes, chargé de la direction du Bureau politique au Gouvernement de la Cochinchine.

L'année suivante, il fut mis à la disposition du Résident supérieur au Tonkin, auprès duquel il eut à exercer successivement diverses fonctions, notamment celles de chef du 2e bureau (affaires indigènes) et de chef de cabinet. Il fut promu administrateur de 1ère classe en 1905, année de sa retraite.

J.-N.-A. Chéon était un connaisseur remarquable de la langue annamite. Parmi ses travaux linguistiques, il convient de mentionner : les *Eléments de grammaire de langue chinoise écrite, accompagnés d'une traduction des textes du Tứ hàn* (Hanoi, 1904) ; un *Cours de langue annamite* (2e édition, Hanoi, 1904) ; le *Recueil de cent textes annamites*, annotés et traduits (Hanoi, 1899) ; une *Analyse des cent textes du Cours d'annamite transcrits en chữ-nôm* (autographié) ; une étude sur *l'Argot annamite* et une *Note sur les dialectes nguồn, sắc et mường*, qui ont été publiées dans le *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* (tomes V et VII) ; un *Cours de chữ nôm* (autographié) ; la traduction du *Phong thần Bá-ấp-Khảo* et celle du *Chuyện anh xứ đàng với anh xứ nam* ; enfin, un recueil de modèles de lettres et d'actes officiels et privés, publié à Hanoi en 1906, sous le titre *Tứ hàn*, ainsi que d'autres recueils de textes en annamite et en chinois.

Le défunt comptait parmi les amis de la première heure de l'Ecole Française qui lui gardera un souvenir aussi cordial que durable.

V. GOLOUBEW.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

4 janvier 1928.

Décision chargeant M. A. LAVALLÉE, directeur général des Postes, Télégraphes et Téléphones de l'Indochine en retraite, d'une mission d'études et de recherches ethnographiques et préhistoriques dans les provinces de Tuyên-quang et de Hoà-binh.

27 janvier 1928.

Arrêté modifiant et complétant la composition de la Commission dite « des Sites ». L'Ecole Française d'Extrême-Orient y sera représentée par un de ses membres. (*J. O.* 1928, p. 232.)

12 mars 1928.

Arrêté chargeant M. Paul Mus, membre temporaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, d'une mission aux Indes néerlandaises, à l'effet de représenter l'Ecole Française d'Extrême-Orient à la célébration du 150e anniversaire de la Société royale des Sciences et Arts de Batavia et de rechercher tous documents utiles aux travaux de l'Ecole. (*J. O.*, 1928, p. 639.)

25 mars 1928.

Arrêté instituant un Conseil de Recherches scientifiques de l'Indochine et nommant le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient membre de droit du Conseil. (*J. O.*, 1928, p. 756.)

28 avril 1928.

Arrêté fixant ainsi qu'il suit, pour compter du 1er août 1926, la hiérarchie et la solde du personnel européen de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 1928, p. 1206) :

Directeur		50.000 frs
Membre permanent	(après 6 ans)	42.000 —
—	(après 3 ans)	38.000 —
—	(avant 3 ans)	35.000 —

Membre permanent (après 3 ans)	32. 000 fr.
— (avant 3 ans)	28. 000 —
—	24. 000 —
—	20. 000 —
—	16. 000 —
Membre temporaire	14. 000 —
Agent de 1ère classe (après 5 ans)	18. 000 —
— (après 2 ans)	16. 000 —
— (avant 2 ans)	15. 000 —
Agent de 2e classe	14. 000 —
— 3e —	13. 000 —
— 4e —	12. 000 —
— 5e —	10. 000 —
Agent stagiaire	8. 000 —

1er juin 1928.

Arrêté complétant ainsi qu'il suit la liste des monuments historiques de l'Annam (*J.O.*, 1928, p. 1562) :

Nº 186. Tombeau du Japonais Gusoku 具足 (village de Tân-an 新安, canton de Phú-triêm 富霑, phủ de Điện-bàng 奠盤, province de Quảng-nam). Cf. *BAVH*., 1919, p. 506-516.

Nº 187. Tombeau du Japonais Banjiro 幡二郎 (village de Cẩm-phô 錦鋪, ấp de Trương-lệ 張例, canton, phủ et province susdits). Ibid.

Nº 188. Tombeau du Japonais Hirato Yajirobei 平戶彌次郎兵衛 (village et ấp susdits). Ibid.

28 juin 1928.

Arrêté nommant M. J. Y. Claeys membre permanent de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, pour compter du 1er juin 1928, et prorogeant d'une année le terme de séjour de MM. E. Gaspardone et P. Mus, membres temporaires de l'Ecole. (*J.O.*, 1928, p. 1946.)

29 juin 1928.

Arrêté remettant M. E. Aubouin, membre temporaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, à la disposition du Directeur général de l'Instruction publique en Indochine pour compter du 14 juin 1928. (*J. O.*, 1928, p. 1865.)

30 juin 1928.

Rapport sur les travaux de l'Ecole Française d'Extrême-Orient du 1er juillet 1927 au 30 juin 1928. (*Rapports au Conseil de Gouvernement de l'Indochine*, session ordinaire de 1928, p. 63-80.)

13 juillet 1928.

Arrêté ajoutant la pagode de Hàm-long (Hanoi, boulevard Doudart de Lagrée, n° 18) à la liste des monuments historiques du Tonkin. (*J. O.*, 1928, p. 2045.)

1er août 1928.

DÉCISION DU RÉSIDENT DE FRANCE À SIEMREAP INTERDISANT LA COUPE LIBRE AUTOUR DES LIMITES DU PARC D'ANGKOR.

L'Administrateur des Services civils de l'Indochine, Résident de France à Siemreap,

Vu l'arrêté en date du 18 novembre 1913 de M. le Gouverneur général de l'Indochine (article 2, paragraphe 2) réglementant le Service forestier au Cambodge ;

Vu l'arrêté en date du 30 octobre 1925 de M. le Gouverneur général de l'Indochine créant le Parc d'Angkor ;

Vu l'arrêté en date du 16 décembre 1926 de M. le Résident supérieur au Cambodge fixant les limites du Parc d'Angkor;

Vu le rapport n° 880 en date du 28 avril 1928 de M. le Chef du Service forestier à M. le Résident supérieur au Cambodge ;

Vu la note postale n° 1474, en date du 28 juillet 1928, par laquelle M. le Chef du Service forestier au Cambodge demande à M. le Résident de Siemreap que la coupe libre soit interdite sur une zone d'un kilomètre de large autour des limites du Parc d'Angkor telles qu'elles sont fixées par l'arrêté du Résident supérieur du 16 décembre 1926 susvisé ;

Attendu que cette interdiction de coupe libre, aux termes mêmes du rapport n° 880 susvisé, n'enlève pas aux habitants des villages compris dans cette zone d'un kilomètre de large le droit d'y récolter le bois de feu nécessaire à leurs besoins domestiques ;

D'accord avec M. le Chef du Service forestier et sous réserve de l'approbation de M. le Résident supérieur au Cambodge,

Décide :

Art. 1er. — La coupe libre est interdite sur une zone ayant un kilomètre de large autour des limites du Parc d'Angkor, telles qu'elles sont fixées par l'arrêté du 16 décembre 1926 susvisé.

Art. 2. — M. le Chef de la Division forestière de Siemreap-Angkor est chargé de l'exécution de la présente décision.

Siemreap, le 1er août 1928.

TRUC.

N° 171.
Vu et approuvé.
Phnom Penh, le 19 août 1928.
P. le Résident supérieur et par délégation,
L'Administrateur, Directeur des Bureaux,
JARDIN.

6 août 1928.

Arrêté désignant sous le nom de « Musée Blanchard de la Brosse » le musée d'art, d'histoire, d'archéologie et d'ethnographie, créé à Saïgon par l'arrêté du 24 novembre 1927. (*J. O.*, 1928, p. 2396.)

13 août 1928.

Décision du Résident de France à Siemreap organisant le service de garde dans le Parc d'Angkor.

Le Résident de France à Siemreap,

Vu le décret du 20 octobre 1911 ;

Vu le décret du 23 décembre 1924, portant règlement d'administration publique pour l'application en Indochine de la loi du 31 décembre 1913 relative au classement et à la protection des monuments historiques ;

Vu l'arrêté du Gouverneur général en date du 11 juillet 1926, relatif au classement, à la conservation et à la protection des monuments historiques des pays de protectorat ;

Vu l'arrêté du Gouverneur général en date du 30 octobre 1925, créant au Cambodge une zone réservée sous la dénomination de Parc d'Angkor ;

Vu l'arrêté du Résident supérieur au Cambodge en date du 16 décembre 1926 (article 6) ;

D'accord avec le Conservateur du Groupe d'Angkor, représentant M. le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,

Décide :

Art. 1er. — A partir du 15 août 1928, un service de garde sera assuré dans le Parc d'Angkor. Le personnel comprendra un gardien chef européen et six gardiens indigènes.

Art. 2. — Le gardien chef aura pour mission de veiller sur tous les monuments du Parc d'Angkor.

Art. 3. — Il devra surveiller ou faire surveiller tout visiteur, à quelque nationalité qu'il appartienne, pour l'empêcher de dérober statues, fragments de statues ou bas-reliefs, pierres sculptées ou objets classés.

A cet effet, il devra signaler à M. le Conservateur d'Angkor tout voyageur qui lui paraîtra porter quelque paquet ou sac de volume ou de format insolite ou tout voyageur dont l'allure lui paraîtrait suspecte.

Art. 4. — Il devra veiller à ce qu'il ne se commette aucune dégradation de bas-relief, mutilation de statue ou de sculpture quelconque.

Art. 5. — Il devra veiller à ce qu'aucune inscription d'une nature quelconque ne soit faite sur les parois des murs ou piliers des temples.

Toute inscription nouvelle devra faire l'objet de recherches auprès des directeurs des hôtels d'Angkor et de Siemreap, des gérants de dortoirs ou surveillants des stationnements d'autos, afin de pouvoir engager les poursuites le plus vite possible.

Art. 6. — Conformément aux articles 3 et 4 de l'arrêté du 16 décembre 1926, il devra veiller à l'interdiction des animaux aux abords immédiats ou à l'intérieur des monuments.

Art. 7. — Il devra maintenir le bon ordre dans l'intérieur des temples, y faire respecter l'interdiction des jeux et veiller à ce que l'on ne dépose ni ordures, ni immondices dans les monuments.

Art. 8. — Au cas de manquement à l'une des prescriptions ci-dessus, le gardien chef devra en aviser immédiatement le Résident de Siemreap et le Conservateur d'Angkor.

Siemréap, le 13 août 1928.

TRUC.

14 novembre 1928.

CIRCULAIRE DU GOUVERNEUR GÉNÉRAL DE L'INDOCHINE SUR LES INFRACTIONS À LA LÉGISLATION DES MONUMENTS HISTORIQUES.

Hanoi, le 14 novembre 1928.

Le Gouverneur général *p. i.* de l'Indochine, Officier de la Légion d'Honneur, à Messieurs les Chefs d'administration locale.

Mon attention a été appelée sur les fréquentes infractions qui se commettent contre la législation des monuments historiques de l'Indochine.

Les monuments classés, dont la liste a été promulguée par les arrêtés des 15 avril et 16 mai 1925 (*Journal officiel*, 1925, p. 792 et 1754), sont soumis aux règles particulières établies par le décret du 23 décembre 1924 et par les arrêtés des 30 avril et 11 juillet 1925. Ces actes de l'autorité publique ont pour objet d'assurer l'intégrité du domaine monumental indochinois qui, au triple point de vue de l'histoire, de l'art et du tourisme, est d'une valeur considérable et mérite toute la sollicitude de l'Administration.

C'est pour le protéger contre les atteintes du vandalisme et de la cupidité que la législation précitée a formulé un certain nombre d'interdictions, notamment celles de détruire, reconstruire ou réparer un immeuble classé, de modifier, déplacer ou aliéner un objet mobilier classé ou existant dans un monument classé, sans l'autorisation préalable du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient agissant, en cette matière, comme fondé de pouvoirs du Gouverneur général.

C'est également dans la pensée de préserver pour l'avenir les objets d'intérêt historique ou artistique existant dans le sol qu'elle a subordonné à la même autorisation les fouilles ayant pour objet la recherche des antiquités et prescrit que les trouvailles faites au cours de ces fouilles soient portées à la connaissance de l'autorité administrative.

En violation de ces dispositions, il arrive trop souvent que des édifices soient, en l'absence de toute autorisation, rajeunis par des travaux qui en altèrent gravement le caractère architectural ou même qu'ils disparaissent pour faire place à des constructions nouvelles ; que des objets mobiliers conservés dans les pagodes soient aliénés ; que des statues reçoivent, en témoignage de piété, une couche épaisse de laque et de dorure ou des compléments en plâtre ou en ciment ; que des fouilles soient exécutées clandestinement et que les produits en soient vendus à des particuliers. Ainsi sont dispersés, perdus ou dégradés des œuvres d'art et des vestiges archéologiques pouvant présenter le plus grand intérêt pour l'histoire de l'Indochine. J'attire d'une façon spéciale votre vigilante attention sur des agissements qui entraînent d'aussi fâcheuses conséquences.

J'estime que l'autorité la mieux placée pour les combattre est celle des chefs de circonscriptions indigènes agissant, suivant le cas, sous le contrôle et d'après les instructions des administrateurs chefs de provinces ou de concert avec eux. Encore est-il nécessaire qu'ils ne puissent excuser leur inaction en alléguant une ignorance qui est le plus souvent réelle. Pour cela, il est nécessaire qu'ils soient instruits de leurs obligations et de leurs responsabilités, de façon qu'ils puissent à leur tour éclairer leurs administrés sur les actes dont ils doivent s'abstenir et sur les sanctions qu'ils encourent en cas d'infraction.

Je vous serais, en conséquence, très obligé de vouloir bien donner aux administrateurs chefs de provinces placés sous votre autorité, et faire donner par eux ou par les gouvernements protégés aux fonctionnaires indigènes en service dans leurs circonscriptions, toutes instructions utiles pour qu'une stricte surveillance soit exercée en vue d'enrayer des errements qui pourraient à la longue avoir des effets désastreux sur le patrimoine artistique de la colonie. Tout projet de restauration, toute demande d'autorisation de fouilles seront, par leurs soins, transmis au Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour décision à prendre.

Dans le cas où une requête vous serait adressée par un groupement indigène à fin d'autorisation d'ouvrir une souscription publique pour couvrir les frais de réparations à effectuer dans un temple ou une pagode, je vous prie de vouloir bien la communiquer au même service, qui aura à vous faire connaître à quelles conditions l'autorisation pourra être accordée.

Je ne doute point qu'avec la collaboration des administrateurs et des fonctionnaires indigènes nous n'arrivions à combattre avec succès des abus qu'il importe de faire cesser.

René Robin.

15 novembre 1928.

Arrêté fixant à 220.000 piastres le montant de la subvention forfaitaire annuelle du budget général de l'Indochine à l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour les années 1929 à 1933.

INDEX ANALYTIQUE

N. B. — Les noms des auteurs d'articles originaux sont en PETITES CAPITALES, et les titres de leurs articles en *italique*. Les noms des auteurs d'ouvrages ou d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*, et les titres de leurs ouvrages en caractères romains du corps. L'abréviation CR. = compte rendu.

ERRATA ET ADDENDA

P. 21, l. 14. *Au lieu de* : Li Lin-pou, *lire* : Li Lin-fou.

Ib. Au lieu de : Li-ts'ou, *lire* : Li-ts'eou.

P. 35, l. 18. *Au lieu de* : Kyōshun, *lire* : Kyōshin.

P. 50, n. 3. *Au lieu de* : TCHEOU TA-KOU AN, *lire* : TCHEOU TA-KOUAN.

P. 88, l. 19. *Au lieu de* : mahākhālā mahāçātā, *lire* : mahākhātā mahāçālā.

P. 151, l. 12. *Au lieu de* : la norme, *lire* : suivant la norme.

P. 154, n. 2. *Au lieu de* : 2469 = 1925, *lire* : le 3 de Vṛṣabha 2469 = mai 1926.

P. 156, n. 3. *Après* CHAVANNES, *ajouter* : Les inscriptions chinoises de Bodh-Gayā.

P. 160, l. 16. *Supprimer* : et de leurs successeurs.

P. 164, l. 22. *Au lieu de* : sur la fig. 130, *lire* : se retrouve sur la fig. 130.

P. 168, n. 1, l. 1. *Après* 師, *ajouter* : (Ta T'ang Si yu ki 大唐西域記, Tōkyō, XXXV, 7, p. 41b).

Ibid., l. 5. *Au lieu de* : p. 21, *lire* : p. 121.

Ibid., n. 1, l. 8. *Au lieu de* : 塡, *lire* : 墳.

P. 169, l. 24. *Au lieu de* : pāṃçukūla, *lire* : paṃçukūla.

P. 180, l. 30. *Au lieu de* : entendent vraiment, *lire* : ont vraiment entendu.

P. 206, l. 12. *Au lieu de* : voir laisse, *lire* : laisse voir.

P. 214, l. 13-14. *Au lieu de* : orientale, *lire* : occidentale.

P. 222, l. 9. Sur l'irrégularité du saṃdhi, cf. B. BHATTACHARYYA, *Sādhanamālā*, 1925 (Gaekwad's Oriental Series, XXVI), I, p. IX.

P. 237, l. 14. *Au lieu de* : apporte, *lire* : porte.

P. 257, dernier alinéa, l. 2. *Au lieu de* : eut coupé l'Extrême-Orient, *lire* : eut coupé le Nord de l'Extrême-Orient.

P. 271, n. 2, l. 3. *Au lieu de* : uṣṇīsa, *lire* : uṣṇīṣa.

P. 278. *Addendum* : Le fascicule d'octobre du *JRAS.* (1928, IV, 815-841) nous apporte un excellent article de M. Coomaraswamy, qui traite de la coiffure du Buddha (*The Buddha's* cūḍā, *hair*, uṣṇīṣa *and crown*). Le savant auteur consacre quelques pages au Buddha paré. Il cite une étude de M. Majumdar (*Ādi-Buddha in the Eastern school of Art, Ann. Rep. Varendra Research Soc.*, 1926-27), qui ne nous est pas encore parvenue. Selon M. M., « tous les Buddhas couronnés sont la représentation de l'Ādi-buddha ». Nous avons eu l'occasion d'examiner cette hypothèse, qui nous a paru peu satisfaisante. L'argumentation de M. M., que nous ignorons encore, nous éclairera peut-être. Cependant il est difficile, à première vue, d'admettre que le culte de l'Ādi-buddha remonte aux premiers siècles de notre ère.

M. C., sans entreprendre l'étude approfondie du problème, nous donne quelques indications qui partent d'une grande connaissance des faits et des idées. « Il serait bien plus simple de supposer que nous avons affaire à une glorification du Buddha terrestre par l'addition d'attributs appartenant au Saṃbhogakaya et qui nous rappellent que le Buddha est plus qu'un simple être humain. » (p. 837.) Mais il faut tenir compte du fait que le Saṃbhogakāya est généralement monastique (texte du *Lotus*,

groupes du Buddha aux bodhisattvas, Yun-kang, Touen-houang, etc.), bien qu'il puisse être parfois une figure royale : nous avons vu que la tradition procède de celle du Buddha cakravartin. Il faut surtout bien concevoir que les statuettes parées représentent des statues de pleine taille ornées des attributs royaux dont les revêtait le culte. Cette interprétation lève une difficulté qui a arrêté M. C. « Tout bien pesé, il paraîtra peut-être surprenant que le Buddha n'ait pas été représenté plus souvent et plus constamment revêtu de la pompe divine. » (p. 838.) C'est — le point est d'importance — que la figure de Çākyamuni est restée le support de tous les cultes jusqu'aux derniers siècles du bouddhisme indien. M. C. s'est trouvé très près de notre point de vue quand il a reconnu, sur un bas-relief de Karli, un couronnement du Buddha. C'est une représentation de la *prathamadeçanā* où, « juste au-dessus de la tête du Buddha, mais sans la toucher, se voit une couronne que soutiennent deux *deva* » (p. 837). Cette image n'est point isolée dans la tradition indienne et M. Foucher a notamment publié deux scènes analogues dans *Le Grand Miracle du Buddha à Çrāvastī* (*JA.*, 1909, I, pl. 15 et 16). Nous n'en avons pas fait état : ces documents ne peuvent s'interpréter qu'en fonction de données assez importantes pour mériter une étude particulière.

Signalons enfin que M. C. a très bien fait ressortir l'ancienneté et l'originalité du Buddha *kapardin* (p. 827 sqq.). Ceci, appuyé d'une très heureuse citation du *Gautama Dharmaçāstra*, III, 22 : « Un moine peut soit se raser la tête, soit garder une mèche au haut du crâne », donne un nouvel intérêt au Buddha-Bodhisattva du frère Bala, dont la tête rasée était surmontée d'une pièce rapportée, d'où sortait, selon Hiuan-tsang, une mèche de cheveux : 肉髻之上特出鬚髮 (Tök., XXXV, 7, p 33). — P. Mus.

P. 310, l. 3. *Au lieu de* : souvent réduit, *lire* : souvent, réduit.

P. 313, l. 31. *Au lieu de* : 219 numéros, *lire* : 243 numéros.

Ibid., l. 32. *Au lieu de* : 426 numéros, *lire* : 183 numéros.

P. 315, l. 16. *Au lieu de* : Khảnh-lệ, *lire* : Khảnh-lễ.

P. 455, l. 16. *Au lieu de* : Po-che-tsun sseu, *lire* : Po-chō ts'ouen sseu 白社村寺.

P. 461, l. 13 ; p. 462, l. 3, 6, 7 et 21. *Au lieu de* : P'eng... 馮, *lire* : Fong... 馮

P. 474, n. 1. *Au lieu de* : D A. Corre, *lire* : Dr A. Corre.

P. 480, l. 4 ; p. 481, l. 24 ; p. 485, l. 25. *Au lieu de* : Basé, *lire* : Bazé.

P. 485, l. 7. *Au lieu de* : rompue, *lire* : rompu.

P. 487, l. 21. *Au lieu de* : depuis (4), *lire* : depuis (6).

P. 502, l. 13. *Au lieu de* : Ed. Hueer, *lire* : Ed. Huber.

P. 504, l. 23. *Au lieu de* : P. Garnier, *lire* : F. Garnier.

P. 509, l. 36. *Au lieu de* : reconnaissanse, *lire* : reconnaissance.

P. 528, l. 12. *Au lieu de* : sonné, *lire* : donné.

P. 532, l. 11. *Au lieu de* : ù naquirent, *lire* : où naquirent.

P. 581, l. 35. *Au lieu de* : Mi-sơn, *lire* : Mĩ-sơn.

P. 582, l. 9-11. *Au lieu de* : Une figure sortant d'une tête de makara de profil, élevant ses mains jointes au-dessus de sa tête. H. 0 m. 67 (pl. XXI, A), *lire* : Deux figures, l'une d'un yakṣa, l'autre d'un deva, sortant d'une tête de makara de profil (pl. XXI).

P. 585, avant-dern. l. *Au lieu de* : d'une, *lire* : l'une.

P. 604, l. 16. *Au lieu de* : limonite, *lire* : latérite.

P. 605, l. 11. *Au lieu de* : envion, *lire* : environ.

Ib., l. 20. *Au lieu de* : n'être noté, *lire* : d'être noté.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Planches hors-texte.

Figures dans le texte.

TABLE DES MATIÈRES

Nos 1-2.

CHRONIQUE.

NÉCROLOGIE.

Nos 3-4.

NOTES ET MÉLANGES.

BIBLIOGRAPHIE.

CHRONIQUE.

NÉCROLOGIE.

Le Directeur Gerant : L. Finot.



